MARTIN HEIDEGGER

KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

fce



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

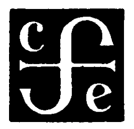
KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

Traducción de
Gred Ibscher Roth

Revisión de
Elsa Cecilia Frost

MARTIN HEIDEGGER

Kant y el problema de la metafísica



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1929
Primera edición en español, 1954
Cuarta edición en alemán, aumentada, 1973
Segunda edición en español,
de la cuarta en alemán, 1981
Segunda reimpresión, 1996

Título original:
Kant und das Problem der Metaphysik

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0687-6

Impreso en México

A la memoria de
MAX SCHELER

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

En el manuscrito de la primera edición de este libro se halla insertado en la carátula un billete que, por los rasgos, ha de ser de mediados de los años treinta. El texto dice:

Libro sobre Kant

Con S. y T. ("El ser y el tiempo") sólo—; pronto
se ve que no se llegó
a la cuestión propiamente dicha [*comp. I 3. P*[1] *y Destr(ucción)*[2]]

Recurso — mientras
no haya nuevos descubrimientos
de la filología de K(ant)
[*S(er)*] *Seidad — Objetividad*
y "Tiempo"
Esquematismo

pero a la vez: el camino debido está barrado
y se presta a malas interpretaciones
comp. Secc(ión)[3] *IV. Principio del nuevo principio — Concept. Refl.*
(Conceptos para reflexiones) Aportaciones.[4]

Las anteriores observaciones nos indican cuál fue el motivo que llevó a la publicación de este libro sobre Kant, a saber, el desacierto, patente en 1929, de la cuestión planteada en *El ser y el tiempo*. Cuando preparaba las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant, para el semestre de invierno de 1927/28, paré mientes en el capítulo del esquematismo y advertí que existía una conexión entre el problema de las categorías, esto es, entre el problema del ser de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo. Fue así como la cuestión planteada en *El ser y el tiempo* se convirtió en comodín de la explicación de Kant que tenía en perspectiva. El texto de Kant fue el recurso de donde extraer —en el propio Kant— un portavoz para la cuestión ontológica por mí planteada.

1 Quiere decir 1ª Parte, Sección 3 de *El ser y el tiempo.*
2 La destrucción de la historia de la ontología de la segunda parte de *El ser y el tiempo.*
3 La cuarta sección del libro sobre Kant
4 "Aportaciones" es el título de un grueso manuscrito de la mitad de los años treinta.

El recurso así buscado llevó a que se expusiera la *Crítica de la razón pura* en el horizonte del interrogante de *El ser y el tiempo*, con el inconveniente, en cambio, de que se había sometido la cuestión kantiana a una problemática que le era ajena, por más que la ocasionara.

En escritos posteriores (véase la Nota a la III edición de 1965) intenté reemprender la ulterior interpretación de Kant, aunque sin volver a redactar el libro a ese tenor.

Hansgeorg Hoppe, en el volumen mixto, *Durchblicke* (Perspectivas) editado por Vittorio Klostermann (1970), p. 284-317, presenta una idea crítica y proficua del cambio de mi interpretación de Kant, con referencias a anteriores tomas de posición crítica.

Hermann Mörchen, en su disertación de Marburgo (1928), "La imaginación en Kant" (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. xi, Max Niemeyer, Halle a. d. Saale, 1930, pp. 311-495; 2ª edición inalterada, Max Niemeyer, Tubinga, 1970, separata), completa la discusión de la 'imaginación transcendental' entablada en mi libro sobre Kant.

Este fue escrito inmediatamente después de la clausura del 2º curso universitario de Davos (17 de marzo-6 de abril de 1929), a partir de los trabajos que tenía preparados (ver Prólogo a la primera edición).

El *Apéndice* de la presente edición trae el compendio, por mí dispuesto, de mis tres conferencias de Davos sobre "La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica" (aparecido en la *Davose Revue*, IV, 1929, núm. 7, pp. 194-196).

También en ese *Apéndice* he insertado un informe sobre la disputación entre Ernst Cassirer y yo, con ocasión de las conferencias por nosotros dichas. Cassirer habló en tres de ellas sobre antropología filosófica, refiriéndose al problema del espacio, del lenguaje y de la muerte.[5]

Mi libro sobre Kant no deja de ser una introducción laboriosa a un rodeo cuestionable, aún en pie, sobre el acierto de la problemática planteada en *El ser y el tiempo*.

La creciente ansiedad inconfesada ante el pensamiento, no permite ya que se pase por alto el examen del olvido de las cuestiones sobre el ser que plaga a la época.

Doy las gracias de una manera especial a mi editor, el señor

[5] El texto de la *Disputación de Davo* es una transcripción preparada por O.F. Bollnow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos. Según me comunica O.F. Bollnow, no se trata de un documento literal, sino de una elaboración posterior a base de los apuntes por ellos tomados. O.F. Bollnow brindó el texto mecanografiado para su impresión, por lo cual le muestro aquí mi agradecimiento.

Vittorio Klostermann, doctor honoris causa en Jurisprudencia y en Filosofía, por el interés que desde siempre ha manifestado por este libro. Extiendo también mis gracias a la señora doctora Hildegard Feick (Wiesbaden) y al catedrático doctor Fr.–W. von Herrmann (Friburgo de Brisgovia) por su cuidadosa labor en la corrección.

M.H.
Finales de agosto de 1973

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Lo esencial de la siguiente interpretación fue dado a conocer por primera vez en un curso académico de cuatro horas semanales durante el semestre de invierno de 1925/26 y repetido, más tarde, reiteradas veces en conferencias y ciclos de conferencias (en el Instituto Herder de Riga, septiembre de 1928, y en los cursos universitarios de Davos, marzo de 1929).

La interpretación de la *Crítica de la razón pura* se originó en conexión con la primera redacción de la segunda parte de *El ser y el tiempo.* (Ver *El ser y el tiempo,* Ia. Mitad. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por E. Husserl. t. VIII [1927], p. 23 y *s.* Los números de las páginas de la separata, que ahora aparece en su segunda edición, revisada, coinciden con los del *Anuario*).

En la segunda parte de *El ser y el tiempo* se trató el tema de la investigación que sigue, aunque en términos de una cuestión más vasta. Sin embargo, se renunció allí a una explanación ulterior de la *Crítica de la razón pura.* Sirva la presente publicación de complemento preparatorio.

A la par acéptese como una introducción "histórica" a la problemática tratada en *El ser y el tiempo,* Ia. Mitad.

Como ilustración ulterior de la cuestión principal puede verse el tratado del autor intitulado *De la esencia del fundamento*, que ha aparecido como separata. (Ver, *Festschrift für E. Husserl, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Homenaje a E. H., volumen complementario al *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica,* 1929, pp. 71-110).

La presente obra está dedicada a la memoria de Max Scheler. Su contenido fue el tema de nuestra última conversación, en la cual el autor pudo apreciar una vez más el vigor de ese gran espíritu.

Todtnauberg, en la Selva Negra de Baden, Pentecostés de 1929.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Esta obra publicada hace 20 años y agotada casi desde entonces reaparece ahora sin cambios. De esta suerte conserva la forma por la cual, de mil modos, tuvo y no tuvo repercusión.

Hay interminables objeciones contra la arbitrariedad de mis interpretaciones. La presente obra puede muy bien servir de base a tales objeciones. En efecto, los historiadores de la filosofía tienen razón cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores. Pues un diálogo de esta clase, a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes. Son leyes más vulnerables. En los diálogos el peligro de errar es mayor, los defectos más frecuentes.

Ante el posterior desarrollo de mi pensamiento durante el lapso indicado, los errores y deficiencias del presente ensayo se me han hecho tan patentes, que renuncio a remendarlo con corolarios, notas y epílogos.

Quienes piensan, aprenderán más a partir de las deficiencias.

Friburgo de Brisgovia, junio de 1950.

OBSERVACIONES PREVIAS A LA TERCERA EDICIÓN

Para el entendimiento debido del título de esta obra, sirva la siguiente sugerencia: La metafísica como metafísica deja como problemático aquello que constituye su problema, a saber, la cuestión del ser como tal en su totalidad. El giro "el problema de la metafísica" posee doble sentido.

Como complemento del presente trabajo puede consultarse: *Kants These über das Sein* (Tesis de Kant sobre el ser), 1963, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfort del Meno, y *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (La cuestión) en torno a la cosa. Sobre la doctrina kantiana de los principios transcendentales), 1926, Ed. Max Niemeyer, Tubinga.

Friburgo de Brisgovia, principios de 1965.

INTRODUCCIÓN

Tema y estructura de la investigación

La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental.

Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica "conforme a la naturaleza del hombre". La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano —supuesto necesario que hace posible la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica. Exponer la idea de una ontología fundamental significa: demostrar que la mencionada analítica ontológica del ser-ahí es un postulado necesario y dilucidar así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de cuáles supuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿Qué es el hombre? Pero si una idea se afirma, por lo pronto, mediante su poder de aclaración, también la idea de la ontología fundamental se afirmará y desarrollará por medio de una interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica.

Pero es preciso aclarar de antemano lo que la palabra "fundamentación" significa. La expresión hace patente su significado en el dominio de la arquitectura. La metafísica no es ciertamente un edificio, pero es algo real como "disposición natural" en todos los hombres.[1] La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente, a extender otro fundamento por debajo de esta meta-

[1] *Crítica de la razón pura,* 2ª ed., p. 21 — La edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B). Citamos siempre A y B simultáneamente. Para la edición española se ha usado la traducción de Manuel García Morente, Madrid, 1928 (tomo I, p. 100), haciendo, a veces, algunas modificaciones. La traducción es, por desgracia, incompleta. Falta el prometido apéndice con los capítulos de la 1ª ed. que se modificaron totalmente en la 2ª.

física natural o, en otras palabras, a reemplazar un fundamento anterior por uno nuevo. Pero tratándose de una fundamentación, hay que alejar precisamente la idea de que se trata de aportar fundamentos para un edificio ya hecho. La fundamentación es más bien el trazar el plan del edificio mismo, de modo que éste indicase simultáneamente sobre qué base y en qué forma ha de realizarse la construcción. Pero, fundamentar la metafísica en el sentido de trazar un plan arquitectónico no quiere decir tampoco que se construya un sistema vacío con sus dependencias, sino que se busca el contorno arquitectónico y la delineación de la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de una esencia no se consuma sino al descubrir su fundamento esencial.

De esta suerte, la fundamentación de la metafísica, como proyecto de la posibilidad interna de la metafísica, es necesariamente una forma de probar la solidez del fundamento establecido. El éxito de esta prueba define el criterio de la originareidad y la amplitud de una fundamentación.

Si la siguiente interpretación de la *Crítica de la razón pura* logra sacar a luz la originareidad del origen de la metafísica, sólo se comprenderá en su esencia esta originareidad si se la desarrolla en su aparición concreta, es decir, si se repite la fundamentación de la metafísica.

En tanto que la metafísica pertenece a la "naturaleza del hombre" y coexiste de hecho con él, ha sido concebida ya en alguna forma. Por eso una fundamentación expresa de la metafísica no se realiza nunca de la nada, sino a fuer o a despecho de una tradición que le prescribe las posibilidades de la partida. Tomando en cuenta la tradición que implica, toda fundamentación, comparada con la que la precede, no es más que una transformación del mismo tema. De modo que la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica ha de esforzarse por aclarar cuatro puntos:

1. *El punto de partida de la fundamentación de la metafísica.*
2. *La realización de la fundamentación de la metafísica.*
3. *La fundamentación de la metafísica en su originareidad.*
4. *La repetición de la fundamentación de la metafísica.*

ANÁLISIS DE LA IDEA DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL MEDIANTE LA INTERPRETACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Parte Primera

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Exponer el punto de partida que Kant tomó para una fundamentación de la metafísica, equivale a contestar la pregunta: ¿Por qué la fundamentación de la metafísica se convierte para Kant en una *Crítica de la razón pura?* La respuesta se encuentra al discutir las tres preguntas parciales siguientes: *1)* ¿Cuál es el concepto de la metafísica pre-kantiana? *2)* ¿Cuál es el punto de partida para la fundamentación de esta metafísica tradicional? *3)* ¿Por qué es esta fundamentación una *Crítica de la razón pura?*

§ 1. *El concepto tradicional de la metafísica*

El horizonte dentro del cual vió Kant la metafísica y en el cual debía poner su fundamentación puede caracterizarse a grandes rasgos por medio de la definición de Baumgarten: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.*[2] La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende. En el concepto de "primeros principios del conocimiento humano" hay una ambigüedad peculiar y, por el momento, necesaria. *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.*[3] No es éste el lugar para exponer los motivos y la historia de la formación y estabilización de este concepto dogmático de la metafísica. Pero una breve indicación de lo esencial servirá para aclarar el contenido problemático de este concepto y para preparar la comprensión de la importancia básica que tiene el punto de partida kantiano de la fundamentación.[4]

[2] A. G. Baumgarten, *Metaphysica.* 2ª ed. 1743, § 1.

[3] *Op. cit.*, § 2.

[4] Siguiendo el ejemplo de H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie,* 1910, han aparecido recientemente algunos trabajos que estudian, más amplia y profundamente, la relación de Kant con la metafísica tradicional. Cf. sobre todo las investigaciones de H. Heimsoeth, "Die metaphysischen

Se sabe que la expresión μετὰ τὰ φυσικά (al principio una mera clasificación bibliográfica que servía para designar todos aquellos tratados de Aristóteles que seguían a los que pertenecen a la *Física)* pasó a denominar más tarde la característica filosófica del contenido de estos tratados posteriores. Pero dicho cambio de significado no es cosa baladí, como suele creerse, sino que orientó la interpretación de estos tratados en una dirección determinada, y con ello definió como "metafísica" lo que Aristóteles trató en ellos.

Sin embargo, es dudoso que lo que se ha reunido en la *Metafísica* de Aristóteles, sea "metafísica". El mismo Kant quiere atribuir directamente a la expresión un significado congruente con el contenido: "Por lo que se refiere al nombre de metafísica, no debe creerse que se haya originado por mera casualidad, puesto que es tan adecuado para esta ciencia: pues si φύσις significa Naturaleza y nosotros no llegamos a los conceptos de la Naturaleza sino a través de la experiencia, luego aquella ciencia que le sigue, se llama metafísica (de μετὰ: trans y physica). Es una ciencia que, en cierto modo, está fuera del dominio de la física, más allá de ella." [5]

El nombre que se adoptó por razones de clasificación y que dió origen a una determinada interpretación del contenido, surgió a su vez de una dificultad en la comprensión objetiva de los escritos que se habían insertado así en el *corpus aristotelicum*. No había en la

Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus", *Kantstudien,* t. XXIX (1924), p. 121 *ss.;* además, "Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert". *(Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III. Jahr, Geisteswiss. Kl. Hft.* 3. 1926). Cf. también la obra, más extensa, de M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert,* 1924. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* 2 tomos, 1921 y 1924, ofrece una exposición de la filosofía kantiana en relación con la historia de la metafísica postkantiana; sobre la historia de la metafísica en el idealismo alemán, cf. Nic. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* 1ª parte, 1923; 2ª parte, 1929.

No es posible hacer aquí una crítica de estas investigaciones. Advertimos solamente que todas parten del supuesto de que la *Crítica de la razón pura* es una "teoría del conocimiento" y sólo tratan de la metafísica y de los "temas metafísicos" en forma accesoria.

[5] M. Heinze, "Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern". *Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften.* T. XIV, phil.-hist. Kl., 1894, p. 666. Cf. también Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff.* Obras Completas (Cassirer) VIII, p. 301 *s.*

filosofía de las escuelas siguientes a Aristóteles (lógica, física, ética), ni disciplina ni marco, dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como πρώτη φιλοσοφία, como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera. Μετὰ τὰ φυσικά es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental.

Esta perplejidad, por otra parte, tuvo su origen en la confusión que había acerca de la naturaleza de los problemas y conocimientos que se discuten en estos tratados. En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia de la "filosofía primera".

Ésta no es solamente un "conocimiento del ente como ente" (ὂν ᾗ ὄν), sino también un conocimiento de la región suprema del ente (τιμιώτατον γένος), desde la cual se determina el ente en total (καθόλου).

Pero esta doble característica de la πρώτη φιλοσοφία no implica una doble serie de ideas diametralmente opuestas e independientes la una de la otra, ni se puede atenuar o eliminar una en favor de la otra, ni mucho menos se presta este dualismo aparente para fusionarlo precipitadamente en una unidad. Es preciso, más bien, aclarar, a partir del problema central de una "filosofía primera" del ente, las razones de ese dualismo aparente y la naturaleza de la conexión que hay entre las dos definiciones. Es esto una tarea tanto más urgente cuanto que la dualidad mencionada no surge en Aristóteles, sino que domina el problema del ser desde los comienzos de la filosofía antigua.

Para no perder de vista este problema de la definición de la esencia de la "metafísica", puede decirse anticipadamente que metafísica es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad. Pero esa "definición" sólo tiene valor al señalar el problema, es decir, al señalar las preguntas: ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?, ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total? ¿Y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser? Es por esto por lo que la palabra "metaphysica" manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía.

La metafísica occidental postaristotélica no debe su forma a un pretendido sistema aristotélico cuya tradición se hubiera recogido

y continuado, sino al hecho de no haberse comprendido que Aristóteles y Platón dejaron los problemas centrales en un estado problemático y abierto. Son dos los motivos que han determinado la formación del concepto dogmático de la metafísica, y que han impedido, cada vez en mayor grado, que la problemática original pudiera recogerse de nuevo.

El primer motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no-divino es algo creado: el Universo. El hombre a su vez ocupa entre las creaturas una posición privilegiada, ya que lo único que tiene importancia radical es la salvación de su alma y su existencia eterna. De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summum ens*, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente "en general" *(ens commune)*.

El segundo motivo esencial en la formación del concepto dogmático de la metafísica se refiere al modo y al método de su conocimiento. Teniendo por objeto al ente y al sumo ente, "algo por lo que todo el mundo tiene interés" (Kant), la metafísica es una ciencia de dignidad máxima, la "reina de las ciencias". En consecuencia, también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal el conocimiento "matemático". Este conocimiento constituye la ciencia racional y *a priori* en el más alto grado, por ser independiente de todas las experiencias contingentes, es decir, es la "ciencia racional pura".

El conocimiento del ente en general *(metaphysica generalis)* y el que se refiere a sus partes principales *(metaphysica specialis)*, se convierten, pues, en una "ciencia de la razón pura".

Ahora bien, Kant se mantiene fiel a la intención de esta metafísica y la proyecta aún más hacia la *metaphysica specialis*, que él denomina "metafísica propiamente dicha", que encierra "el fin último de toda metafísica".[6] Pero en vista de que todos los intentos de

[6] *Über die Fortschritte, op. cit.*, p. 238.

esta ciencia se "frustran" continuamente, en vista de la incoherencia e ineficacia de los mismos, cualquier ensayo de ampliar el conocimiento racional ha de relegarse a segundo plano, hasta aclarar el problema de la posibilidad interna de esta ciencia. Surge así la tarea de fundamentar la metafísica, en el sentido de determinar su esencia. ¿Cómo inicia Kant la delimitación de la esencia de la metafísica?

§ 2. *El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional*

En la metafísica, como conocimiento puro y racional del ente "en general" y de la totalidad de sus regiones principales, se efectúa un "traspasar" de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular. Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible. Pero "su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos".[7] La metafísica carece de una prueba rigurosa de su pretendido conocimiento. ¿Qué es lo que da a la metafísica la posibilidad interna de ser, en realidad, lo que pretende ser?

Una fundamentación de la metafísica, en el sentido de una delimitación de su posibilidad interna, debe dirigirse, en primer lugar, hacia el *fin último* de la metafísica, es decir, hacia una determinación de la esencia de la *metaphysica specialis;* pues ésta es por excelencia un conocimiento del ente suprasensible. El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente. Así pues, la fundamentación se concibe ahora como aclaración de la esencia de un modo de conducirse en relación al ente, en el cual éste se manifieste en sí mismo, de tal manera que todo enunciado acerca del ente sea demostrable por ello.

Pero ¿qué es lo que pertenece a la posibilidad de una conducta tal en relación al ente? ¿Hay un "indicio" sobre lo que hace posible esta conducta? En efecto, lo hay, en el método de los científicos.

Los físicos "percibieron una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según

[7] B XV (trad. cit., t. I, p. 29).

leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores".[8] El "plan preconcebido" de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.

Las ciencias matemáticas de la naturaleza dan, pues, un indicio acerca de esta conexión fundamental de condiciones que hay entre la experiencia óntica y el conocimiento ontológico. Pero con esto se agota su función en la fundamentación de la metafísica. Esta referencia a la conexión de las condiciones no es todavía la solución del problema sino que solamente señala la dirección en la que hay que buscarlo, comprendiéndolo siempre en su generalidad fundamental. Si solamente aquí puede encontrarse, es decir, si la idea de una *metaphysica specialis* ha de desarrollarse con arreglo al concepto del conocimiento positivo (científico), es precisamente lo que queda por solucionar.

La proyección de la posibilidad interna de la *metaphysica specialis* se convierte, mediante la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento óntico, en una pregunta que investiga la posibilidad de lo que facilita el conocimiento óntico. Este es, precisamente, el problema de la esencia de la comprensión previa del ser, a saber: del conocimiento ontológico en el sentido más amplio. El problema de la posibilidad interna de la ontología implica la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica generalis*. El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*.

Al comenzar así la fundamentación de la metafísica, Kant entra inmediatamente en discusión con Aristóteles y Platón.

La ontología se considera por primera vez como un problema. De esa suerte el edificio de la metafísica tradicional sufrió la primera y más profunda sacudida. Desaparece la vaguedad y el tono de natural convicción con los que la *metaphysica generalis* trataba, hasta entonces, de la "generalidad" del *ens commune*. El problema

[8] B XIII *s.* (trad. cit., t. I, p. 26).

de la fundamentación exige, por primera vez, claridad acerca del modo de la generalización y, por ello, acerca del carácter del traspasar que el conocimiento de la constitución del ser implica. El saber si Kant mismo logra aclarar perfectamente el problema es una cuestión de orden secundario. Basta con que haya reconocido su necesidad y, sobre todo, con que la haya expuesto. Pero, a la vez, se pone de manifiesto que la ontología no se refiere, en primera instancia, a la fundamentación de las ciencias positivas. Su necesidad y su papel se fundan en un "interés más alto", que la razón humana lleva en sí misma. Pero como la *metaphysica generalis* presta a la *metaphysica specialis* el "armazón"[9] necesario, así también, en la fundamentación de aquélla, se transforma la determinación de la esencia de ésta.

La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación de la posibilidad interna de la ontología. He aquí el verdadedo sentido, por ser metafísico (puesto que tiene a la metafísica por único tema), de lo que se ha llamado la "revolución copernicana" de Kant, título que lleva constantemente a interpretaciones equívocas. "Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados".[10]

Con esto, Kant quiere decir lo siguiente: no "todo conocimiento" es óntico y, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico. El "antiguo" concepto de la verdad, según el cual el conocimiento ha de "adaptarse" (*adæquatio*) al ente, no sufre sacudida alguna por la revolución copernicana, sino que al contrario ésta lo presupone y hasta lo fundamenta por primera vez. El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente ("los objetos") sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. Los objetos, es decir, la deter-

[9] *Über die Fortschritte, op. cit.*, p. 302.
[10] B XVI (trad. cit., t. I, p. 30).

minabilidad óntica de los objetos, tienen que ajustarse a este último conocimiento. La patentibilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica); pero el conocimiento óntico por sí solo no puede nunca conformarse "según" los objetos, ya que sin el conocimiento ontológico carece de posible dirección, de un hacia qué.

Con esto ha quedado claro que la fundamentación de la metafísica tradicional tiene como punto de partida la cuestión acerca de la posibilidad interna de la ontología como tal. Pero, ¿por qué se convierte esta fundamentación en una *Crítica de la razón pura*?

§ 3. *La fundamentación de la metafísica como "Crítica de la razón pura"*

Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?" La interpretación del problema así formulado explica el porqué la fundamentación de la metafísica se realiza en forma de *Crítica de la razón pura*. La pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico exige una caracterización previa del mismo. Siguiendo la tradición, Kant, en esta fórmula, concibe el conocer como juzgar. ¿Qué clase de conocimiento se encuentra en el comprender ontológico? Se conoce, en él, al ente. Pero lo que así se conoce —cualquiera que fuera el modo de percibirlo y determinarlo— pertenece al ente. Este "qué-es" conocido referente al ente es aportado *a priori* por el conocimiento ontológico, antes de toda experiencia óntica, aunque debe servir precisamente a ésta. Kant llama "sintético" al conocimiento que aporta el "qué-es" del ente, es decir, que revela al ente mismo. De esta suerte, la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos *a priori*.

La instancia que puede legitimar estos juicios preñados de contenido quiditativo sobre el ser del ente no puede encontrarse en la experiencia misma; pues la experiencia del ente se guía siempre a su vez por una comprensión ontológica del ente que se hará accesible mediante la experiencia según un "dirigir la vista" determinado. Conocimiento ontológico equivale, por ende, a juzgar según bases no empíricas (principios).

Kant llama "razón pura" a esta nuestra facultad de conocer a partir de los principios *a priori*.[11] "Razón pura es la facultad que encierra los principios del conocimiento *a priori*."[12] En tanto que estos principios encerrados en la razón representen la posibilidad de un conocimiento *a priori*, la revelación de la posibilidad del conocimiento ontológico debe conlucir, por tanto, a una explicitación de la esencia de la razón pura. La delimitación de la esencia de la razón pura representa al mismo tiempo un criterio para determinar lo que es su no-esencia, así como también la limitación y restricción (crítica) de sus posibilidades esenciales. La fundamentación de la metafísica como revelación de la esencia de la ontología es una *Crítica de la razón pura*.

El conocimiento ontológico, es decir, la "síntesis" *a priori*, es aquello para lo cual "propiamente está hecha toda la crítica".[13] Urge por eso una definición más exacta de esta síntesis, tan pronto como se fije el problema que debe guiar esa fundamentación de la metafísica. Kant hace uso frecuente de esta expresión, dándole significados diversos;[14] es más, estos significados van entremezclándose, especialmente al formularse el problema de la fundamentación de la metafísica. La pregunta tiende a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, todo juicio como tal representa ya un "yo enlazo", a saber, el sujeto con el predicado. En cuanto juicios, los juicios "analíticos" son también sintéticos, aunque la razón de la concordancia del enlace sujeto-predicado resida simplemente en la representación del sujeto. Así, los juicios sintéticos son "sintéticos" en un doble sentido: primero, en cuanto son simplemente juicios; segundo, en cuanto que la legitimidad del "enlace" de las representaciones (síntesis) viene a ser un aporte (síntesis) del ente mismo, acerca del que se ha emitido un juicio.

Pero, en el problema de los juicios sintéticos *a priori*, se trata aún de otra modalidad de síntesis. Ésta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Este aportar la determinación del ser del ente es un modo de referirse

[11] *Kritik der Urteilskraft, Vorrede zur ersten Aufl.* 1790. Obras Completas (Cassirer) V, p. 235 (hay trad. esp.).

[12] A 11, B 24 (trad. cit., t. I, pp. 104-105).

[13] A 14, B 28 (trad. cit., t. I, p. 110).

[14] Cf. infra § 7, p. 39.

previamente al ente; una pura "referencia a..." (síntesis), que forma el "hacia" y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible a través de la síntesis empírica. Debe aclararse la posibilidad de esta síntesis *a priori*. Kant llama trascendental a toda investigación que concierna a la esencia de esta síntesis. "Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*." [15] El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible.

Elevar la posibilidad de la ontología a la categoría de un problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental. Por eso Kant usa el nombre de "filosofía trascendental" en lugar de *metaphysica generalis* (ontología), al caracterizar la problemática de la ontología tradicional,[16] y habla, por lo tanto, de la "filosofía trascendental de los antiguos" [17] al mencionar esta ontología tradicional. Pero la *Crítica de la razón pura* no representa un "sistema" de filosofía trascendental, sino que es más bien un "tratado del método".[18] Esto a su vez no significa una doctrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar una determinación completa de "los contornos generales" y de la "estructuración interna total" de la ontología. En esta fundamentación de la metafísica como un proyecto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el "croquis entero de un sistema de metafísica".[19]

Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una "teoría de la experiencia" y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de esta obra. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la "teoría del conoci-

[15] B 25, A 11 (trad. cit., t. I, p. 106).

[16] A 845 *s.*, B 873 *s.*; A 247, B 303 (trad. cit., t. II, p. 148); cf. también: *Über die Fortschritte, op. cit.*, pp. 238, 263, 269, 301.

[17] B 113 (trad. cit., t. I, p. 221).

[18] B XVII (trad. cit., t. I, p. 38).

[19] B XVIII (trad. cit., t. I, p. 38).

miento". Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación, que a su vez está ya bastante alejada de la interpretación de la Estética y de la Analítica trascendentales comúnmente aceptada, acierta con lo esencial, a saber, el hecho de que la ontología, como *metaphysica generalis* —es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera— se ha fundamentado y por primera vez se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una "teoría del conocimiento", sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología.

Si la verdad de un conocimiento pertenece a su esencia, el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica. Hay que determinar la esencia de la "verdad trascendental", "que precede a toda verdad empírica y la hace posible".[20] "Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo su contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por ende toda verdad."[21] La verdad óntica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Ésta es, en un nuevo sentido, la interpretación legítima del sentido de la "revolución copernicana". Con esta revolución empuja Kant hacia el centro el problema de la ontología. Nada se puede presuponer en el problema de la posibilidad de la verdad ontológica originaria y menos aún el "hecho" de la verdad de las ciencias positivas. La fundamentación no tiene otra tarea que perseguir la síntesis *a priori* en sí misma, hasta los gérmenes contenidos en ella, que le permiten desarrollarse (la posibilitan en su esencia) tal cual es.

Comprendiendo de manera clara la originalidad que implica una fundamentación de la metafísica, Kant dijo de la *Crítica de la razón pura:* "Este trabajo es difícil y exige un lector decidido a adentrarse poco a poco en un sistema, en el cual no hay nada dado como base, excepto la razón misma, sistema que, por lo tanto, trata de des-

[20] A 146, B 185 (trad. cit., t. I, p. 308).
[21] A 62 *s.*, B 87 (trad. cit., t. I, p. 189).

envolver el conocimiento desde sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno."[22]

Así, surge la tarea de mostrar cómo se ha de realizar este desarrollo de la posibilidad de la ontología desde sus gérmenes.

[22] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* § 4. Obras Completas (Cassirer) IV, p. 23 (hay trad. esp.).

Parte Segunda

LA REALIZACIÓN DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Para poder proyectar la posibilidad interna del conocimiento ontológico, debe haberse ofrecido una perspectiva sobre la dimensión de regresión hacia la base, que sostiene la posibilidad de lo que se investiga en cuanto a su constitución esencial. Ahora bien, es el destino inevitable de toda penetración verdadera en un terreno hasta entonces desconocido, que éste se determine sólo "poco a poco". En el curso mismo de la penetración se confirma la dirección escogida y se forma un camino transitable. Sin embargo, por más que la seguridad y el sentido de orientación imperturbable propios a la potencia creadora hayan guiado los primeros pasos, falta, por lo pronto, una vista sistemática y explícita de los contornos del campo que hay que desbrozar. Es verdad que, "toda crítica exige el conocimiento de las fuentes y la razón debe conocerse a sí misma..." [23] Sin embargo, la razón, en Kant, sólo llega a este conocimiento más originario de sí misma a través de la *Crítica.*

Una interpretación posterior, estando desprovista del originario sentido de orientación propio del proyecto y no habiendo podido adquirirlo, tiene que cerciorarse previa y explícitamente de la perspectiva dominante, anticipando de esta manera las etapas principales de las líneas internas del conjunto de la fundamentación. Antes de que sea posible repetir la fundamentación de la metafísica, es menester ganar una perspectiva sobre la dimensión de regresión de la fundamentación. Esta parte, por consiguiente, se divide en dos:

A) Caracterización de la dimensión de regresión para la realización de la fundamentación de la metafísica.

B) Las etapas en que se divide la realización del proyecto de la posibilidad interna de la ontología.

[23] Kant, Obras póstumas manuscritas, vol. V. *Metaphysik* (Obras, ed. por la *Preuss, Akad. d. Wissenschaften,* III. 5) 1928, nº 4892. Cf. B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie,* II, 217.

A) LA CARACTERIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN DE REGRESIÓN PARA LA REALIZACIÓN DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

La tarea consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de los gérmenes que lo hicieron posible. Para ello, es necesario aclarar la esencia del conocimiento en general y el lugar y la índole del campo de origen. Hasta ahora, la interpretación de la *Crítica de la razón pura* descuidó indebidamente o malinterpretó la tarea previa de caracterizar suficientemente esta dimensión de origen. Por eso, y por la incertidumbre al definir la intención de la obra, no pudo lograrse una asimilación fructuosa de su tendencia fundamental. A la par que se caracteriza el campo de origen, es preciso determinar también el modo peculiar en el que se revela ese origen.

I. *CARACTERES ESENCIALES DEL CAMPO DE ORIGEN*

§ 4. *La esencia del conocimiento como tal*

Kant no expone los caracteres esenciales del campo de origen en la forma explícita de un tema; más bien los acepta como "suposiciones evidentes". Por lo tanto, la interpretación no debe pasar por alto la función predeterminante de estas "posiciones". Se pueden resumir en las tesis siguientes:

El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito. Por lo tanto, para caracterizar el campo de origen, hay que concentrar los esfuerzos en la explicitación de la esencia de la finitud del conocimiento humano. Esta finitud de la razón no consiste única y primariamente en el hecho de que el conocimiento humano demuestre muchos defectos debidos a la inconstancia, a la inexactitud y al error, sino que reside en la estructura esencial del conocimiento mismo. La limitación fáctica del conocimiento no es sino una consecuencia de esta esencia.

Para precisar la esencia de la finitud del conocimiento es necesa-

ria una caracterización general de la esencia del conocer. A este respecto ya la primera frase de Kant en la exposición temática de la *Crítica de la razón pura* suele subestimarse con cierta frecuencia: "sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio— se llama *intuición*".[24]

Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición. El pensar no existe solamente "también" y junto a la intuición, sino que se refiere, de acuerdo con su propia estructura interior, a lo mismo hacia lo cual la intuición tiende primaria y continuamente. Pero si de esta suerte el pensar ha de referirse, esencialmente, a la intuición, debe haber necesariamente entre ambos, es decir, entre la intuición y el pensar, cierta afinidad íntima, que permitiría la unión de ambos. Esta afinidad, este origen en el mismo género *(genus)*, se expresa por el hecho de que para ambos la "representación en general *(repraesentatio)* es el género".[25]

Representación se usa aquí primeramente en el amplio sentido formal, según el cual un algo indica, anuncia, presenta a otro. Pero este representar puede ser tal que se realice "con conciencia".[26] Implica un saber acerca de algo que se anuncia y es anunciado *(perceptio)*. Si luego en el representar algo por medio de algo, se representa no solamente el representar sino lo que es representado como tal en este representar, es decir, "consciente", tal representar es un referirse a lo que se presenta en el representar como tal. Tomado en este sentido de "percepción objetiva", el conocimiento es [un acto de] representación.

La representación cognoscitiva es o intuición o concepto *(intuitus vel conceptus)*. "La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular, el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica, que puede ser común a varias cosas."[27]

24 A 19, B 33 (trad. cit., t. I, p. 117). Subrayado por Kant.

25 A 320, B 376 *s.* (trad. cit., t. II, p. 244).

26 *Loc. cit.*

27 *Loc. cit.* (trad. cit., t. II, p. 245).

Conforme a la primera frase citada de la *Crítica de la razón pura* el conocimiento es una intuición pensante. El pensar, es decir, "el representar en general", sirve simplemente para hacer accesible el objeto particular, es decir, el ente concreto mismo tomado en su carácter inmediato, haciéndolo accesible para todos. "Cualquiera de los dos (intuición y pensamiento) es, efectivamente, representación, pero todavía no es conocimiento." [28]

De aquí podría deducirse que entre intuición y pensar hay una relación recíproca y perfectamente nivelada, de modo que con el mismo derecho podría decirse: conocer es un pensar intuitivo y, por lo tanto, en última instancia, un juicio.

Pero hay que sostener en contra de esto que la intuición constituye la esencia propia del conocimiento y que, por más que exista una relación recíproca entre intuición y pensar, la intuición tiene el peso verdadero. Esto se aclara no solamente por la explicación de Kant que ya hemos citado, y por el entrecomillado de la palabra "intuición", sino también por el hecho de que únicamente a través de esta interpretàción del conocimiento se puede comprender lo esencial de esta definición: a saber, la finitud del conocimiento. Aquella primera frase de la *Crítica de la razón pura* va más allá de una definición del conocimiento en general, ofreciendo más bien la definición de la esencia del conocimiento humano. "Por el contrario, por lo que respecta al hombre (a diferencia de 'Dios, o de otro espíritu superior'), todo su conocimiento consta de concepto e intuición." [29]

Para aclarar la esencia del conocimiento humano finito se le pone en contraste con la idea del conocimiento divino infinito, con el *intuitus originarius.* [30] Pero el conocimiento divino es intuición no por ser divino, sino por ser conocimiento. La diferencia entre la intuición infinita y la finita estriba únicamente en que aquélla, en su representación inmediata del objeto singular, es decir, del ente único y singular como un todo, lo introduce primeramente en su ser, le ayuda en su formación *(origo)*. La intuición absoluta no sería absoluta si estuviese destinada a un ente ya "ante los ojos", a medida del cual el objeto de la intuición se haría accesible. El co-

[28] *Über die Fortschritte, op. cit.*, p. 312.
[29] *Loc. cit.*
[30] B 72 (trad. cit., t. I, p. 169).

nocimiento divino es aquella forma de representación que produce en la intuición al ente de ésta como tal.[31] Y como intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no necesita del pensamiento. Pues el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud. El conocimiento divino es "intuición, pues todo su conocimiento ha de ser siempre intuición y no pensamiento, pues siempre el pensamiento demuestra limitaciones".[32]

Pero sería no comprender lo decisivo de la diferencia entre conocimiento infinito y finito y errar en la esencia de la finitud si se dijera: el conocimiento divino es sólo intuición, mientras el humano es una intuición pensante. La diferencia esencial entre los dos modos de conocer reside, en primera instancia, en la intuición misma, puesto que el conocimiento es propiamente intuición. La finitud del conocimiento humano debe buscarse por ello, primeramente, en la finitud de la intuición que le es peculiar. El que un ser finito necesite pensar "también", no es más que la consecuencia esencial de la finitud de su intuición. Y sólo así se aclara el papel esencialmente subordinado de "todo pensar". ¿En qué consiste la esencia de la intuición finita y, por consiguiente, la esencia de la finitud del conocimiento humano en general?

§ 5. *La esencia de la finitud del conocimiento*

Digamos primero negativamente que el conocimiento finito es una intuición no-creadora. Lo que la intuición tiene que presentar inmediatamente en su singularidad debe ser ya ante los ojos. La intuición finita está destinada al objeto de la intuición como a un ente que existe ya por sí mismo. Lo intuido se deriva de un ente de esta clase y por ello esta intuición se llama también *intuitus derivativus:** intuición "derivada", es decir, intuición derivativa.[33] La intuición finita del ente no puede darse su objeto por sí misma. Debe permitir que le sea dado. La intuición como tal no es receptiva, sólo la finita lo es. El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad. Pero la intuición finita no puede recibir sin que

[31] B 139, 145 (trad. cit., t. I, pp. 253, 261).
[32] B 71 (trad. cit., t. I, p. 167).
* El texto kantiano: *intuitus derivatus* (trad. cit., t. I, p. 169).
[33] B 72 (trad. cit., t. I, p. 169).

lo recibido se le anuncie. De acuerdo con su esencia, la intuición finita necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él.

Como la esencia del conocimiento reside primariamente en la intuición y la esencia finita del hombre es un tema principal de la fundamentación total de la metafísica, Kant continúa la primera frase de la *Crítica* agregando inmediatamente después: "Pero ésta (la intuición) no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible, para nosotros hombres por lo menos, sino mediante que el objeto afecte al espíritu de cierta manera." [34] La parte de la frase "para nosotros hombres por lo menos" no se inserta sino en la segunda edición, hecho que demuestra aún más claramente que el conocimiento finito es el tema de la primera edición desde el principio.

Si la intuición humana es receptiva en tanto que finita y exigiéndose, por otro lado, afección para posibilitar una "receptividad" pasiva, los "sentidos" son indispensables, en efecto, como instrumentos al servicio de las afecciones. La intuición humana no es "sensible" por ser afectada a través de estos instrumentos "sensibles", sino al contrario: por ser finita nuestra existencia —existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello—, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos.

La esencia de la sensibilidad consiste en la finitud de la intuición. Los instrumentos que están al servicio de la afección son instrumentos sensibles, por pertenecer a la intuición finita, es decir, a la sensibilidad. Kant obtuvo así, por primera vez, el concepto ontológico no-sensualista de la sensibilidad. Si, de acuerdo con esto, la intuición empírica y afectiva del ente no se identifica necesariamente con la "sensibilidad", queda abierta por lo menos la posibilidad de una sensibilidad no-empírica.[35]

El conocimiento es primariamente intuición, es decir, un representar, en el cual el ente mismo se representa inmediatamente. Pero

[34] A 19, B 33 (trad. cit., t. I, p. 117).

[35] "La intuición sensible es o intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que, en el espacio y en el tiempo, es representado inmediatamente como real por la sensación", B 147 (trad. cit., t. I, p. 263).

para que la intuición finita pueda ser conocimiento es preciso que pueda hacer accesible al ente mismo, en tanto que patente, para todo el mundo y en todos los tiempos, en lo que es y como es. Los seres finitos capaces de intuir deben tener la posibilidad de hacerse mutuamente partícipes de la intuición del ente. Ahora bien, la intuición finita como tal está siempre inseparablemente unida al objeto particular intuído. Lo intuído es un ente conocido sólo a condición de que cada cual sea capaz de hacerlo inteligible para sí mismo y para otros y de comunicarlo. Así, el objeto particular intuído, p. e., el pedazo le tiza que está aquí, debe dejarse determinar como tiza, o como cuerpo, para que seamos capaces, todos, de reconocer este ente mismo como algo idéntico para todos nosotros. La intuición finita, para ser un conocimiento, necesita siempre la determinación de lo intuído como esto o aquello.

Lo representado en la intuición se representa luego, por medio de tal determinación, bajo el aspecto de lo que el objeto intuído es "en general". Pero la determinación no representa lo general como tal en forma temática. No hace de la corporeidad de la cosa un objeto, sino que la representación que determina lo representado en la intuición se refiere a lo general, pero lo hace solamente para dirigirse luego, en vista de aquél, hacia la cosa particular, determinándola como tal en vista de... Este representar "general" que, como tal, sirve a la intuición, hace más presente lo representado en la intuición de modo que, comprendiendo muchos objetos en uno, "vale para muchos", por razón de esta comprensión. Por esto Kant llama a este acto de representación en general *(repraesentatio per notas communes)*: "la representación por conceptos". La representación determinante se manifiesta por consiguiente como la "representación (concepto) de una representación" (intuición). Pero la representación determinante es en sí un enunciar algo sobre algo (predicación). "El juicio, pues, es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo".[36] La "facultad de juzgar" es el entendimiento, el modo de representar que le es propio hace que lo intuído sea "inteligible".

En tanto el juicio determinante depende, esencialmente, de la intuición, el pensar, que está al servicio de la intuición, va siempre

[36] A 68, B 93 (trad. cit., t. I, p. 196).

unido a ella. Mediante tal unión (síntesis), el pensar se refiere mediatamente al objeto. Este se hace patente (verdadero) en la unidad de una intuición pensante. La síntesis entre el pensar y el intuir hace patente, en consecuencia, un ente que nos sale al encuentro como objeto. La denominamos por eso síntesis verificante (que hace patente), síntesis veritativa. Su función coincide con el "aporte" antes mencionado de la determinación objetiva del ente mismo.

Pero el pensar que se une a la intuición en la síntesis veritativa es a su vez —en tanto es un juzgar— una unión (síntesis) en otro sentido. Kant dice: "Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones o la representación de la relación entre ellas en tanto forman un concepto".[37] Los juicios son "funciones de unidad", es decir, un representar la unidad unificativa del concepto en su carácter de predicado. Llamamos a esta representación unificativa la síntesis predicativa.

Ésta, a su vez, no se identifica con aquella operación unificativa en la cual el juicio se presenta como enlace del sujeto y el predicado. Llamamos a esta síntesis del sujeto y el predicado, síntesis apofántica.

En consecuencia, en la síntesis veritativa, que constituye la esencia del conocimiento finito en general, se encuentran reunidas necesariamente la síntesis predicativa y la síntesis apofántica, formando una unidad estructural.

Quien afirma que para Kant la esencia del conocimiento es "síntesis", ofrece solamente una tesis vacía, mientras deje sin determinar la ambigüedad múltiple de esta expresión.

La intuición finita depende del entendimiento, en tanto necesita una determinación. El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita. No puede representar nada sino por rodeos, necesita referirse a lo general, según el cual y a partir del cual, lo particular múltiple puede ser representado conceptualmente. Este rodeo (este carácter discursivo), propio a la esencia del entendimiento, es el índice máximo de su finitud.

[37] Cf. *I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. por G. B. Jäsche. Obras Completas (Cassirer) VIII, § 17, p. 408.

Pero como la esencia metafísica de la intuición finita, como receptividad, contiene en sí el carácter esencial y general de la intuición, a saber, que es "donante" ["gebend"], del mismo modo la finitud del entendimiento muestra un elemento de la esencia de un conocimiento absoluto, es decir, de una "intuición originaria" (que da origen). Esta produce por sí misma, en la intuición y mediante ella, al ente intuible. Pues bien, el entendimiento —estando relacionado con la intuición finita— es tan poco creador como ésta. No producirá nunca al ente, pero sí constituye, a diferencia de la receptividad de la intuición, una especie de producción. Desde luego, el juicio sobre el ente no produce simplemente lo general, en el cual se representa conceptualmente lo intuído. Lo general, conforme a su contenido quiditativo, es extraído del objeto mismo por intuir. La obra del entendimiento es tan sólo la manera según la cual un contenido quiditativo, como unidad que comprende una multiplicidad, vale para muchos.

Por la producción de la forma del concepto, el entendimiento ayuda también a poner a nuestra disposición el contenido del objeto.* El re-presentar peculiar del pensamiento se afirma por este modo de "poner" [stellen]. La esencia metafísica del entendimiento que así viene a ser "productivo" es determinada ciertamente por el carácter de "espontaneidad", pero no se ha tocado todavía el meollo.

Hasta ahora la finitud del conocimiento se caracterizó como intuición receptiva y por ende pensante. Esta explicitación de la finitud se logró en vista de la estructura del conocer. Dada la importancia fundamental de la finitud para la problemática de la fundamentación de la metafísica, la esencia del conocimiento finito debe ser enfocada desde otro ángulo, a saber: respecto a lo que es posible conocer en tal conocimiento.

Si el conocimiento finito es intuición receptiva, es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente. Por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede hacer patente es, por su esen-

* Heidegger utiliza en este párrafo cinco verbos que en alemán tienen la misma raíz (*herstellen, vorstellen, beistellen, darstellen, stellen*) pero que no pueden traducirse al castellano en esta forma. Hemos traducido: *herstellen* por producir, *beistellen* por poner a nuestra disposición, *darstellen* por presentar, *vorstellen* por representar y *stellen* por poner. Cuando Heidegger usa el término *vorstellen* con el sentido de hacer presente, lo hemos traducido por re-presentar.

cia, un ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. El término "fenómeno" mienta al ente mismo como objeto del conocimiento finito. Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente. Por el contrario, para el conocimiento infinito no puede haber ente ya existente que se le enfrente y hacia el cual se orientaría. Pues tal orientarse hacia... equivaldría ya a una dependencia de..., sería por lo tanto finitud. El conocimiento infinito es una intuición que, como tal, hace que se origine el ente mismo. El conocimiento absoluto se hace patente al ente, al darle origen; lo tiene siempre patente "solamente" como algo a lo que da origen, a saber, como producto de la creación. El ente en tanto es patente a la intuición absoluta "es" precisamente en ese su llegar-a-ser. Es el ente como ente en sí, es decir, no como objeto. Por esto, en un sentido estricto, estamos aún lejos de haber acertalo con la esencia del conocimiento infinito al decir que esta intuición es la que produce "el objeto" en el mismo acto de intuir.

El ente "que se aparece" es idéntico al ente en sí, es precisamente esto y nada más. Y como ente, únicamente él puede hacerse objeto, aun cuando sólo para el conocimiento finito. Se hace patente, pues, según el modo y la extensión del poder de receptividad y de determinación que pueda ofrecer el conocimiento finito.

Kant usa el término "fenómeno" tanto en sentido estricto, como en amplio. En la acepción más amplia los fenómenos *(phaenomena)* son una clase de "objetos",[38] a saber, el ente mismo, que se hace patente a través del conocimiento finito, en tanto éste es intuición pensante y receptiva. Fenómeno, en sentido estricto, indica aquello que, en los fenómenos en sentido más amplio, es correlato exclusivo de la afección, carente de todo pensar (determinación), que pertenece a la intuición finita, a saber: los contenidos de la intuición empírica. "El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase fenómeno".[39] Aparecer equivale a: "ser un objeto de la intuición empírica".[40]

Los fenómenos no son una mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino

[38] A 235 (título), 249.
[39] A 20, B 34 (trad. cit., t. I, p. 118).
[40] A 89, B 121 (trad. cit., t. I, p. 232).

ese mismo y único ente. El ente mismo puede ser patente sin que el ente "en sí" (a saber: como producto de la creación) sea conocido. El doble carácter del ente como "fenómeno" y como "cosa en sí" corresponde a la doble manera según la cual se refiera al conocimiento finito o al infinito: el ente en tanto creación y el mismo ente como objeto.

En cuanto que la *Crítica de la razón pura* toma la finitud humana como base del problema para la fundamentación de la ontología, es preciso que la *Crítica* acentúe especialmente esta diferencia entre el conocimiento finito e infinito. Por eso Kant dice acerca de la *Crítica de la razón pura* que "enseña a tomar el objeto en dos significaciones, a saber, como fenómeno y como cosa en sí".[41] En un sentido estricto, no es lícito hablar de "objeto"; pues para el conocimiento absoluto no puede haber objetos. Kant dice en el *Opus postumum* que la cosa en sí no es un ente diferente del fenómeno, es decir, "la diferencia de conceptos relativos a la cosa en sí y a la cosa en tanto que fenómeno no es objetiva sino solamente subjetiva". La cosa en sí no es otro objeto, sino otra relación *(respectus)* de la representación respecto al *mismo objeto"*.[42]

A partir de esta interpretación de los conceptos de "fenómeno" y "cosa en sí", obtenida por la diferencia entre conocimiento finito e infinito, es posible aclarar lo que quieren decir las palabras: "más allá del fenómeno" y "fenómeno puro". Este "más allá" no puede significar que la cosa en sí se enfrente como objeto, a pesar de todo, al conocimiento finito como tal, tampoco quiere decir que la cosa en sí no pueda ser aprehendida "perfectamente", oculte su ser, y se manifieste a veces indirectamente. Este "más allá del fenómeno" expresa más bien que el conocimiento finito, en tanto finito, esconde simultánea y necesariamente a "la cosa en sí" y que la esconde previamente, de suerte que "la cosa en sí" no solamente no le es accesible perfectamente, sino que, por esencia, no le es accesible de ningún modo. El "más allá del fenómeno" es el mismo ente que el fenómeno. Pero éste no ofrece al ente sino como objeto, le es imposible dejar ver ese mismo ente como creación. "Según la *Crítica* todo lo que se manifiesta en un fenómeno es a su vez fenómeno".[43]

[41] B XXVII (trad. cit., t. I, p. 44).

[42] *Kants Opus postumum,* exposición y crítica de E. Adickes; 1920, p. 653 (C 551). Subrayado por el autor.

[43] I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen*

Entiende mal lo que quiere decir cosa en sí quien cree que hay necesidad de demostrar, a través de una crítica positiva, la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí. Tales intentos de demostración suponen todavía que la cosa en sí es algo que es considerado como objeto dentro del conocimiento finito, pero cuya inaccesibilidad fáctica puede y debe demostrarse.

Correlativamente, en la expresión "fenómeno puro" el adjetivo "puro" no significa una limitación o disminución de la realidad de la cosa, sino que niega solamente que el ente pueda conocerse de un modo infinito, en el conocimiento humano. "En el mundo sensible y aún en la investigación profunda de sus objetos, no tenemos conocimiento más que de fenómenos".[44]

La esencia de la diferencia entre fenómeno y cosa en sí salta muy claramente a la vista en el doble significado de la expresión "fuera de nosotros".[45] Ambas acepciones mientan al ente mismo. Como cosa en sí el ente está fuera de nosotros, ya que nosotros, como seres finitos, estamos excluídos de la forma de intuición infinita que le corresponde. Cuando la expresión significa fenómeno, el ente está fuera de nosotros, puesto que nosotros mismos no somos este ente, teniendo sin embargo acceso a él. El examen de la diferencia entre conocimiento finito e infinito, en vista del carácter distinto de lo que por él se conoce, manifiesta, por otra parte, que los conceptos de fenómeno y cosa en sí, fundamentales para la *Crítica,* pueden hacerse comprensibles, y se convierten en un problema ulterior, únicamente por la fundamentación explícita de la problemática de la finitud del ser humano. Pero de ninguna manera serían dos diferentes capas de objetos, puestas la una detrás de la otra, dentro de "un" conocimiento tomado en forma completamente neutral.

Con la finitud del conocimiento humano, así caracterizado, se ha manifestado lo esencial de la dimensión hacia la cual y dentro de la cual se mueve la fundamentación de la metafísica. Y se obtiene, a la vez, una indicación más clara de la dirección que hay que tomar para regresar a las fuentes de la posibilidad interna de la ontología.

Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. Obras Completas (Cassirer) VI, p. 27.

[44] A 45, B 62 *s.* (trad. cit., t. I, p. 157).

[45] A 373.

§ 6. *El campo de origen de la fundamentacıon de la metafísica*

La interpretación de la esencia del conocimiento en general y de su finitud en particular dió el siguiente resultado: la intuición finita (sensibilidad) como tal necesita ser determinada por el entendimiento. En cambio, el entendimiento, siendo en sí finito, depende de la intuición, "pues no podemos comprender nada más que lo que lleve consigo, en la intuición, algo correspondiente a nuestras palabras".[46] Si Kant, por tanto, dice que "ninguna de estas propiedades (sensibilidad y entendimiento) ha de preferirse a la otra",[47] parece contradecirse en tanto concentra en la intuición los rasgos fundamentales del conocimiento. Pero la correspondencia necesaria entre sensibilidad y entendimiento, cuya unión esencial constituye el conocimiento finito, no excluye, sino incluye la existencia de un orden jerárquico, según el cual el pensamiento está estructuralmente fundado en la intuición, por ser ella la que dirige la representación. Quien quiera conocer más de cerca el rasgo interno de la problemática kantiana no debe, por más que tome en cuenta la correspondencia recíproca entre sensibilidad y entendimiento, pasar por alto precisamente esta jerarquía, reduciendo ambos al nivel de una correlación tan indiferente como la que existe entre contenido y forma.

Sin embargo, para plantear la pregunta de la regresión al campo de origen de la posibilidad del conocimiento finito parece suficiente con detenerse en la sencilla dualidad recíproca de sus elementos. Tanto más, cuanto que Kant mismo, explícitamente, relaciona el "origen" de nuestro conocimiento con las "dos fuentes fundamentales del espíritu". "Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones" (espontaneidad de los conceptos)".[48] Y Kant dice todavía más precisamente: "Fuera de estas dos fuentes de conocimiento (sensibilidad y entendimiento) no tenemos ninguna otra".[49]

[46] A 277, B 333 (trad. cit., t. II, p. 189-190).
[47] A 51, B 75 (trad. cit., t. I, p. 174).
[48] A 50, B 74 (trad. cit., t. I, p. 173).
[49] A 294, B 350 (trad. cit., t. II, p. 212).

Pero esta dualidad de las fuentes no es una mera yuxtaposición, pues solamente en su unión —prescrita por su estructura— puede ser el conocimiento finito lo que su esencia exige.

"Sólo de su unión puede originarse el conocimiento".[50] Pero la unidad de esta unión no es ningún resultado posterior de la adición de los dos elementos, sino lo que los une; esta "síntesis" tiene que dejar surgir los elementos en su correspondencia y unidad. Pero, el conocimiento finito encuentra su esencia precisamente en la síntesis original de las fuentes fundamentales, y si la fundamentación de la metafísica debe penetrar hasta el fundamento esencial del conocimiento finito, es inevitable que con sólo nombrar las "dos fuentes fundamentales" se encuentre una referencia a su campo de origen, es decir, a su unidad originaria.

Y de esta suerte, Kant ofrece, tanto en la introducción como en la conclusión de la *Crítica de la razón pura,* una caracterización notable, que va más allá de una mera enumeración de las dos fuentes fundamentales: "Como introducción o advertencia preliminar parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados los objetos; por medio de la segunda son los objetos pensados."[51] "Nos contentamos aquí con el cumplimiento de nuestra tarea, es decir, con proyectar la estructura de todo conocimiento que provenga de la razón pura; y empezamos donde la raíz común de nuestra facultad de conocer se divide en dos ramas, siendo una de ellas la razón. Pero, entiendo aquí por razón toda la facultad superior de conocer y opongo, por tanto, lo racional a lo empírico".[52] Lo "empírico" significa aquí lo que la experiencia está recibiendo, la receptividad, la sensibilidad como tal.

Las "fuentes" se comprenden aquí como "ramas", que salen de una raíz común. Pero en tanto que en la primera cita, la "raíz común va acompañada de un "quizá"; en la segunda, la "raíz común" se considera como existente. Sin embargo, en ambas ocasiones sólo se alude a esta raíz; Kant, lejos de ocuparse de ella, la califica aun de "desconocida para nosotros". Así se revela un pun-

[50] A 51, B 75 *s.* (trad. cit., t. I, p. 175).
[51] A 15, B 29 (trad. cit., t. I, p. 112).
[52] A 835, B 863.

to esencial para el carácter general de la fundamentación kantiana de la metafísica: es una fundamentación que no lleva a la evidencia clara y absoluta de una primera tesis o principio; sino que se dirige y señala concientemente hacia lo desconocido. Es una fundamentación filosófica de la filosofía.

II. *LA MANERA EN QUE SE REVELA EL ORIGEN*

§ 7. *Esquema de las etapas para una fundamentación de la ontología*

La fundamentación de la metafísica equivale al proyecto de la posibilidad interna de la síntesis *a priori*. Hay que determinar su esencia y hay que describir su origen en el campo mismo de donde surge. La explicitación de la esencia del conocimiento finito y la caracterización de las fuentes fundamentales ha delimitado la dimensión dentro de la cual se ha de revelar la esencia en su origen. Con ello la pregunta acerca de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* sufre, al mismo tiempo, una intensificación y una complicación.

La exposición preliminar del problema de la fundamentación de la metafísica dió el siguiente resultado:[53] el conocimiento del ente no es posible sino sobre la base de un conocimiento previo, independiente de la experiencia, de la constitución del ser del ente. Pues bien, el conocimiento finito, cuya finitud está en discusión, es, de acuerdo con su esencia, una intuición receptiva y determinante del ente. Si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición "creadora".

Así se precisa la pregunta acerca de la posibilidad de la síntesis *a priori* ¿cómo es posible que un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a la recepción del mismo, sea capaz de conocer al ente antes de toda recepción, es decir, intuirlo, sin ser su "creador"? En otras palabras: ¿cómo ha de ser dicho ser finito de acuerdo con la constitución de su ser, para que le sea posible aportar, independientemente de la experiencia, la constitución del ser del ente, es decir, para que sea posible una síntesis ontológica?

[53] Cf. supra, § 2, p. 17.

Pero, si la pregunta acerca de la posibilidad de la síntesis *a priori* se ha planteado en esta forma y si todo conocimiento, en tanto que finito, se desdobla en los dos elementos antes mencionados, es decir, si es una síntesis él mismo, entonces la pregunta acerca de la posibilidad de la síntesis *a priori* sufre una complicación. Pues esta síntesis no es idéntica a la síntesis veritativa antes mencionada, que concierne solamente al conocimiento óntico.

La síntesis ontológica tiene ya, en su calidad de conocimiento, un carácter sintético, de modo que la fundamentación ha de iniciarse con una presentación de los elementos puros (intuición pura y pensamiento puro) del conocimiento puro. Por lo tanto, hay que aclarar el carácter propio de la unidad esencial originaria de estos dos elementos puros, es decir, propio de la síntesis veritativa pura. Esta ha de ser de tal forma, que determine *a priori* la intuición pura. Y es preciso que los conceptos que le pertenecen surjan, no sólo por lo que concierne a la forma del concepto, sino también por su contenido, antes de toda experiencia. Pero esto significa que la síntesis predicativa pura, complemento necesario de la síntesis veritativa pura, es de carácter singular. En consecuencia, la pregunta acerca de la esencia de los "predicados ontológicos" debe ocupar el centro del problema de la síntesis *a priori,* en tanto que ontológica.

La pregunta acerca de la posibilidad interna de la unidad esencial de una síntesis veritativa pura hace adelantar hacia la explicitación del fundamento originario de la posibilidad interna de esta síntesis. Por la revelación de la esencia de la síntesis pura desde su propio fundamento, empezamos a comprender cómo el conocimiento ontológico puede condicionar la posibilidad del conocimiento óntico. Así se delimita la plena esencia de la verdad ontológica.

La fundamentación de la ontología pasa, pues, por las cinco etapas siguientes: 1ª Los elementos esenciales del conocimiento puro. 2ª La unidad esencial del conocimiento puro. 3ª La posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica. 4ª El fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica. 5ª La determinación plena de la esencia del conocimiento ontológico.

§ 8. *El método para revelar el origen*

Ya la previa caracterización de la estructura esencial del conocimiento finito mostró una gran variedad de estructuras de la sín-

tesis que se corresponden entre sí. Ahora bien, en tanto que la síntesis veritativa pura encierra la idea de un conocimiento, que en cierto sentido parece ser no-finito, la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología para un ser finito se complica aún más. Finalmente, el señalar hacia el campo de origen de las fuentes fundamentales del conocimiento finito y de su posible unidad, nos llevó a señalar hacia lo desconocido.

Dado el carácter del problema principal y de la dimensión posible de esta tarea, no hay que sorprenderse si el modo de la revelación del origen y el de la regresión hacia el campo de origen quedan indeterminados por ahora. Pero se ganará cada vez más seguridad y determinación, mientras más se avance en la región hasta ahora desconocida, explicando lo que ahí se manifieste. Esta región en donde se ha de revelar el origen no es otra que el "espíritu" humano (*mens sive animus*). La tarea de explorarla se atribuirá a la "psicología". En tanto se trate de una interpretación del "conocimiento", del cual, según común acepción, consideramos el juicio (λογος) como esencia, la "lógica" debe también tomar parte en esta exploración del espíritu. A primera vista, la psicología y la "lógica" se repartirán la tarea, y luchando por la primacía, se ensancharán y transformarán.

Pero si se considera, por una parte, que lo que Kant busca es algo completamente original e incomparable, mientras que por otro lado se ve que las disciplinas tradicionales de la "psicología" y "lógica" —tan problemáticas ya de por sí— son incapaces de ajustarse a esta problemática, se pierde toda esperanza de captar lo esencial de la fundamentación kantiana de la metafísica siguiendo el hilo de la posición adoptada por la "lógica" o la "psicología", y menos aún por medio de una combinación exterior de ambas disciplinas. Tan pronto como se hayan comprendido las dificultades fundamentales y metódicas, que se oponen a la determinación de la esencia finita del hombre, se aclarará que la expresión "psicología trascendental" encubre una perplejidad.

De modo que no queda sino un camino: dejar abierto el método de revelación del origen, para no incurrir en el error de identificarlo precipitadamente con una disciplina tradicional o inventada. Al dejar así indeterminado el carácter del método no hay que olvidar, desde luego, lo que Kant dijo sobre la *Crítica de la razón pura,* inmediatamente después de terminarla: "Esta clase de in-

dagación será siempre muy difícil."[54] No obstante, hace falta una pauta general que oriente sobre el carácter fundamental del modo de proceder en esta fundamentación de la metafísica. El método de investigación puede clasificarse como una "analítica" en el sentido más amplio de la palabra. Esta analítica concierne a la razón pura finita, en tanto ésta posibilita, por su esencia misma, algo así como una síntesis ontológica. Por esto Kant llama a la *Crítica* "un estudio de nuestra naturaleza interior".[55] Esta revelación de la esencia del ser-ahí humano "es hasta un deber para el filósofo".

Pero "analítica" no quiere decir disolución y descomposición de la razón pura finita en elementos, sino que se trata, por el contrario, de una "disolución" que "desata" y pone en libertad a los gérmenes de la ontología. La analítica descubre aquellas condiciones que hacen nacer una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas. Una analítica tal es, según las palabras del propio Kant, un "ser traído a luz por la razón misma", "lo que la razón extrae enteramente por sí misma".[56] La analítica se convierte así en un hacer ver la génesis de la esencia de la razón pura finita, a partir de su propio fundamento.

Una analítica tal contiene, por lo mismo, el proyecto de la esencia interna total de la razón pura finita. La estructura esencial de la ontología sólo se hace visible al realizar la construcción de esta esencia. Y así revelada, determina, a la vez, la construcción de los fundamentos que le son necesarios. Este poner en libertad constructivo de la totalidad, que hace posible una ontología en su esencia, lleva a la metafísica a un terreno, a un suelo donde está enraizada como "nostalgia"[57] de la naturaleza humana.

[54] Carta a M. Hertz, 1781. Obras Completas (Cassirer), IX, p. 198.

[55] A 703, B 731.

[56] A XX (trad. cit., t. I, p. 16).

[57] B XV (trad. cit., t. I, p. 29). Heidegger cita muy libremente, usando en vez del participio "heimgesucht" el sustantivo verbal "Heimsuchung", palabra que difícilmente tiene un equivalente exacto en castellano y que hemos traducido por "nostalgia". Compárense el texto original kantiano y la traducción de García Morente:

"Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung *heimgesucht,* ihm (dem Weg der Wissenschaft) als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren?"

"Mas ¿por qué la naturaleza ha *introducido* en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo (el camino de la ciencia) como uno de sus más importantes asuntos?

B) EL PROYECTO DE LA POSIBILIDAD INTERNA DE LA ONTOLOGÍA: LAS ETAPAS DE SU REALIZACIÓN

En este punto, la interpretación de la *Crítica* ha de cerciorarse nuevamente y con una precisión cada vez mayor, de su problema principal. Se interroga, pues, por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica. La pregunta, en forma detallada, se presenta así: ¿Cómo puede el ser-ahí finito y humano traspasar (trascender) de antemano al ente, ente que no sólo no ha creado, sino al cual está destinado para poder existir como un ser-ahí? El problema de la posibilidad de la ontología equivale, por consiguiente, a la pregunta acerca de la esencia y del fundamento esencial de la trascendencia de una comprensión previa del ser. El problema de la síntesis trascendental, es decir, de la síntesis que forma la trascendencia, puede formularse también así: ¿Cómo debe ser, en su esencia más íntima, el ente finito al que llamamos hombre, para que, en general, le sea posible estar abierto al ente, que no es él mismo, y el cual, por su parte, debe poder manifestarse por sí mismo?

Las etapas necesarias para contestar a esta pregunta acaban de esbozarse.[58] Ahora es preciso recorrerlas una a una, aunque sin pretender presentar una interpretación exhaustiva de cada uno de los puntos. Seguimos para ello el movimiento interno de la fundamentación kantiana, sin atenernos a su propia disposición y su manera de formularla. Tenemos que ponernos detrás de ella para poder apreciar, a partir de una comprensión más original de los rasgos internos de la fundamentación, la armonía, legitimidad y contornos de la arquitectura externa de la *Crítica de la razón pura*.

PRIMERA ETAPA DE LA FUNDAMENTACIÓN: LOS ELEMENTOS ESENCIALES DEL CONOCIMIENTO PURO

Si se quiere poner a la vista la esencia del conocimiento sintético *a priori,* hay que explicitar previamente sus elementos necesarios. La síntesis, en su calidad de conocimiento, ha de ser intuición, y en su calidad de conocimiento *a priori* ha de ser una intuición pura.

[58] Cf. § 7, p. 39.

Y como el conocimiento puro pertenece a la finitud del hombre, es necesario que la intuición pura se determine por un pensar puro.

a) La intuición pura en el conocimiento finito

§ 9. *Explicitación del espacio y del tiempo como intuiciones puras*

¿Será posible encontrar en el conocimiento finito del ente algo así como una intuición pura? Lo que con esto se busca es algo particular, saliendo a nuestro encuentro en forma inmediata, pero sin intervención de la experiencia. La intuición pura, como finita, es una representación receptiva. Pero lo que ha de recibirse, tratándose ahora no del conocimiento del ente, sino del conocimiento del ser, no puede ser un ente "ante los ojos" que se entrega. La representación receptiva pura debe, más bien, darse a sí misma un algo representable. Por lo que la intuición pura ha de ser en cierto modo "creadora".

Lo representado en la intuición pura no es un ente (no es objeto, es decir, no es un ente fenoménico); pero tampoco es absolutamente nada. Urge, por lo mismo, que se desentrañe lo que se representa en la intuición pura, y solamente en la manera que le es propia, y cómo, de acuerdo con lo representado, ha de limitarse el modo de representación.

Kant destaca el espacio y el tiempo como intuiciones puras. Primero hay que demostrar, respecto del espacio, cómo se anuncia en el conocimiento finito del ente, sólo a partir de lo cual podrá ser representada su esencia adecuadamente.

Kant expuso la revelación de la esencia del espacio y del tiempo en tal forma que a una característica negativa del fenómeno sigue siempre una positiva, supuesta ya en la primera.

No es una casualidad que la determinación de la esencia empiece negativamente. Se inicia con la declaración defensiva de que el espacio y el tiempo no son esto ni aquello, pues lo que debe aprehenderse positivamente es conocido esencialmente de antemano pero no ha sido reconocido todavía, sino que ha sido más bien desconocido en cierta forma. El espacio, es decir, las condiciones: junto, sobre y detrás de, no se encuentran en ninguna parte, ni "allá" ni "acá". El espacio no es una cosa ante los ojos entre otros entes, ni una "representación empírica", es decir, un objeto que pue-

da ser representado mediante esta clase de representación. Para que algo ante los ojos pueda manifestarse como algo que se extiende dentro de ciertas condiciones espaciales, el espacio debe ser ya patente, antes de toda aprehensión receptiva de lo ante los ojos. Debe ser representado como algo "dentro del cual" puede encontrarse primeramente lo existente: el espacio es una representación pura, es decir, lo que se representa necesariamente de antemano en el conocimiento humano finito.

Ahora bien, en tanto que esta representación es "valedera" para "cada una" de las relaciones espaciales, parece ser una representación que "vale para muchos", es decir, un concepto. Una vez más el análisis esencial de lo que es representado como espacio nos da una luz sobre la representación que corresponde a esto que se representa. El espacio, dice Kant otra vez en sentido negativo, no es una representación "discursiva". La unidad del espacio no se obtiene por referencia a las múltiples relaciones espaciales particulares, y no es el resultado de una comparación detallada de cada una de ellas. La unidad del espacio no es la de un concepto, sino la unidad de algo que en sí mismo es uno y único. Los espacios múltiples son únicamente limitaciones del espacio único. Pero éste no es solamente lo que puede ser limitado, los límites mismos que lo limitan pertenecen a su propia naturaleza, es decir, son espaciales. El espacio uno y único es siempre enteramente el mismo en cada una de sus partes. La representación del espacio es, por consiguiente, la representación inmediata de una unidad única, es decir una intuición, si la esencia de la intuición debe ser determinada como *repraesentatio singularis*. En consecuencia el espacio —según lo dicho— es lo intuído en una intuición pura.

Sin embargo, la intuición pura, en tanto es intuición, debe dar lo intuído no solamente en forma inmediata sino inmediata y total. Pues esta intuición pura no es la simple recepción de una parte, sino que se intuye, aun en las limitaciones, la totalidad de una vez. "El espacio es representado como una magnitud infinita dada."[59] Decir que el espacio es una magnitud no quiere decir que tiene tal o cual extensión, y magnitud infinita tampoco equivale a una magnitud "sin fin"; la palabra "magnitud" significa aquí ese "ser grande" que hace posible esta o aquella extensión ("cantidades"). "El

[59] A 25, B 39 (trad. cit., t. I, p. 126).

quantum, que es el único que determina toda cantidad, es, con respecto a la multiplicidad de las partes, indefinido y continuo: espacio y tiempo".[60] Decir que esta magnitud es "infinita" significa por lo tanto: el espacio, respecto a cada una de sus partes, es diferente no en cuanto al grado y a la riqueza de su composición, sino que es infinitamente diferente, es decir, esencialmente diferente. Precede a las partes, como la totalidad ilimitada y única. Esta totalidad no lleva las partes "bajo de sí", como la universalidad del concepto, más bien contiene las partes "en sí", como siempre ya co-intuídas, de tal suerte que esta intuición pura de la totalidad puede dar en cada instante las "partes". La representación de semejante magnitud "infinita" como dada, es, por consiguiente, una intuición donante. Si esta totalidad única se da de una vez, esta representación deja surgir lo que puede representar y en este sentido se denomina representación "originaria".[61]

La intuición pura tiene pues su intuído, pero de tal modo que no lo produce sino en y por el acto mismo de intuición. Lo intuído, a pesar de todo, no es ni un ente ante los ojos, ni se aprehende temáticamente en la intuición pura. Al manejar las cosas y al percibirlas, son "intuídas" sus relaciones espaciales, pero a menudo no se toman como tales. Lo intuído en la intuición pura se presenta en una mirada previa, pero no como objeto y, por tanto, no temáticamente. Esta mirada previa cae sobre la totalidad única que hace posible la coordinación: junto, debajo o detrás de algo. Lo intuído en esta "forma de intuir" no es pues absolutamente nada.

Se desprende de lo dicho anteriormente, que una explicitación ulterior de lo "originariamente representado" en la intuición pura, sólo será posible si se logra aclarar en qué sentido es "originaria" la intuición pura, es decir, de qué modo deja surgir lo que intuye.

§ 10. *El tiempo como intuición universal pura*

Lo que se busca es la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, sobre el cual se basa la experiencia del ente. El espacio, como intuición pura, da previamente sólo la totalidad

[60] Kant, Obras póstumas manuscritas, *op. cit.,* vol. V, nº 5846. Cf. Erdmann, *Reflexionen, II,* 1038.

[61] A 32, B 48 (trad. cit., t. I, p. 138). Cf. también B 40 (trad. cit., t. I, p. 126).

de aquellas relaciones que ordenan los datos del sentido externo. Pero encontramos también datos del "sentido interno" que no muestran ni forma ni relaciones espaciales; se manifiestan, al contrario, como una sucesión de estados de conciencia (representaciones, tendencias, emociones). Respecto de nuestra experiencia de estos fenómenos: los miramos previamente, sin considerarlos como objeto o como tema; es la pura sucesión. Por eso es el tiempo "la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno".[62] "El tiempo determina la relación de las representaciones de nuestro estado interno."[63] "El tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición", etc.[64]

De modo que espacio y tiempo, las dos intuiciones puras, se reparten en dos regiones de la experiencia y, a primera vista, parece imposible encontrar una intuición pura que constituya todo el conocimiento del ser del ente perceptible, admitiendo, por tanto, que se plantee el problema del conocimiento ontológico en un sentido universal. Pero se encuentra en Kant, inmediatamente después del párrafo en que asigna las dos intuiciones puras a las dos regiones de fenómenos, la siguiente tesis: "El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general."[65] Por lo dicho, el tiempo tiene la primacía sobre el espacio. Siendo intuición pura universal, el tiempo ha de constituir el elemento esencial predominante y básico del conocimiento puro, que posibilita la trascendencia.

La siguiente interpretación hace ver cómo el tiempo, a medida que pasa, una por una, las etapas de la fundamentación de la metafísica, ocupa cada vez más el centro de la atención, revelando, así solamente, su propia esencia en forma mucho más originaria, como no podría hacerlo nunca una caracterización preliminar de la Estética trascendental.

¿Cómo ha fundado Kant esta primacía del tiempo como intuición pura universal? Por lo pronto llama la atención que Kant niegue la determinación temporal a los fenómenos externos, a pesar de que la experiencia diaria halla el tiempo precisamente en estos

[62] A 33, B 49 (trad. cit., t. I, p. 140).
[63] A 33, B 50 (trad. cit., t. I, p. 141).
[64] A 33, B 49 (trad. cit., t. I, p. 140).
[65] A 34, B 50 (trad. cit., t. I, p. 141).

mismos, en la revolución de los astros, en los acontecimientos de la naturaleza en general (crecimiento y muerte), y de un modo tan inmediato que el tiempo llega a ser identificado con el "cielo".* Pero Kant no les disputa sin más a los fenómenos externos la determinación del tiempo, supuesto que el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. Una de las tesis quita y la otra devuelve a lo físicamente "ante los ojos" su "intratemporacialidad". ¿Cómo se dejan conciliar estas aserciones opuestas?

Kant, limitando el tiempo como intuición pura a los datos del sentido interno, es decir, a las representacioes en el sentido más amplio, extiende justamente por esa misma limitación su posible esfera, dentro de la cual puede funcionar el tiempo como modo previo de intuición. Entre las representaciones hay las que, siendo representaciones, también hacen que nos hagan frente entes de distinta naturaleza que el dotado de la facultad de la representación. La reflexión de Kant sigue, por lo tanto, este camino:

Como todas las representaciones, siendo estados del representar, caen inmediatamente bajo el tiempo, así también pertenece al tiempo lo representado como tal en el representar. Por el rodeo de una inmediata intratemporacialidad del representar, resulta una intratemporacialidad mediata de lo representado, es decir, de aquellas "representaciones" que han sido determinadas por el sentido externo. Si, por lo tanto, los fenómenos externos son intratemporaciales sólo mediatamente, la determinación temporal les conviene en parte, y en parte no. La argumentación —que relaciona la intratemporacialidad de la intuición externa, como hecho psíquico, con la intratemporacialidad de lo intuído en ella— se encuentra facilitada esencialmente en Kant por la ambigüedad de los términos intuición y representación; pues estos términos pueden expresar los estados de conciencia y, a la vez, lo que es el objeto de tales estados.

Dejaremos pendiente la cuestión de si esta fundamentación de la universalidad del tiempo como intuición pura y su correspondiente función ontológica central es o no la correcta y decisiva y si el espacio como intuición pura se relega, por ello, a segundo plano, perdiendo su virtual posición ontológica central.[66]

Si, en general, es posible fundamentar la universalidad del tiem-

* (οὐρανός — tiempo o cielo.)

[66] Cf. infra § 35, pp. 164 *ss.*

po como intuición pura, es bajo la condición de que —aun cuando el espacio y el tiempo, como intuiciones puras, pertenecen "al sujeto"—, es siempre el tiempo el que vive más originariamente en el sujeto y no el espacio. El tiempo, limitado inmediatamente a los datos del sentido interno, es ontológicamente más universal sólo en tanto que la subjetividad del sujeto consista en estar abierta para todo lo que es ente. Mientras más subjetivo es el tiempo, más originaria y extensa es la limitación del sujeto.

La función ontológica universal que Kant atribuye al tiempo, desde el comienzo de la fundamentación, sólo se justifica suficientemente si el tiempo mismo, precisamente en su función ontológica, es decir, como elemento esencial del conocimiento ontológico puro, obliga a determinar más originariamente la esencia de la subjetividad.[67]

La "Estética trascendental" se propone la tarea de descubrir la αἴσθησις ontológica, que permite "descubrir *a priori*" el ser del ente. En la medida en que la intuición sea la que dirija todo conocimiento, se obtiene "una de las partes necesarias para la solución del problema general de la filosofía trascendental" (ontología).[68]

Si es inadmisible el disminuir en lo más mínimo la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, tampoco puede una interpretación aislante de uno de estos elementos hacerlo más visible en su función elemental. No se trata de excluir a la "Estética trascendental" como estado provisional del problema, sino por el contrario: de conservar y precisar sus problemas. Tal debe ser el objetivo propio de la fundamentación realizada por Kant, siempre y cuando ésta se sienta segura de su propia tarea.

Por lo pronto es preciso aislar, en una investigación semejante, el segundo elemento esencial del conocimiento finito puro: el pensamiento puro.

b) El pensamiento puro en el conocimiento finito

§ 11. *El concepto puro del entendimiento (la noción)*

El otro elemento de la finitud del conocimiento humano es el pensamiento que, como representación determinante, tiende hacia

[67] Cf. infra § 34, p. 159.

[68] B 73 (trad. cit., t. I, p. 169).

lo intuído en la intuición, por lo que está enteramente al servicio de la intuición. El objeto de una intuición, que es siempre un algo particular, determínase como "tal o cual cosa" en "una representación general", es decir, en el concepto. La finitud de la intuición pensante es, por lo tanto, un conocer por medio de conceptos; el conocimiento puro es intuición pura mediante conceptos puros. Son éstos los que deben ser mostrados, si se quiere asegurar en conjunto la estructura esencial del conocimiento puro. Pero para poder encontrar tales conceptos puros, hay que aclarar primero qué es lo que se entiende bajo este nombre.

Por ejemplo, en la representación de un tilo, de una haya o de un abeto como árbol, se determina lo particular intuído como tal o cual cosa, respecto a lo que "vale para muchos". Esta polivalencia caracteriza sin duda a una representación como concepto, pero no toca su esencia originaria. Pues esta polivalencia, como carácter derivado, se basa a su vez en el hecho de que, en el concepto, se representa algo único en el cual coinciden múltiples objetos. La representación conceptual es la coincidencia de una pluralidad en ese algo único. La unidad de este algo único debe hacerse resaltar anticipadamente en la representación conceptual y servir de medida a todos los enunciados que determinen aquella pluralidad. Este acto de hacer resaltar previamente un algo único individual, en el cual puede coincidir una pluralidad, es el acto fundamental de la formación de los conceptos. Kant lo denomina "reflexión". Es "la consideración de cómo diversas representaciones pueden ser comprendidas en una misma conciencia".[69]

Una reflexión de esta índole se propone a sí misma una unidad que, como tal, comprende en sí una pluralidad, de manera que estos objetos múltiples se comparan en relación con esta unidad (comparación); al mismo tiempo se prescinde de lo que no concuerda bien con ese algo único, que sirve de medida (abstracción en el sentido kantiano). Lo representado en la representación conceptual es "una representación en tanto pueda estar contenida en diversas (representaciones)".[70] En el concepto no se representa simplemente algo, que de hecho convendría a otras varias cosas, sino al contrario, represéntase lo que conviene en tanto conviene, es decir, en su unidad. En función de esta unidad comprensiva, el concepto es lo

[69] *Logikvorlesung, op. cit.,* VIII, § 6, p. 402.

[70] *Op. cit.,* § 1, nota 1, p. 399.

así representado; y por lo mismo dice Kant acertadamente: "Es una mera tautología, el hablar de conceptos generales o comunes".[71]

Debido a que la representación se convierte en concepto en el acto fundamental que hace resaltar previamente la unidad polivalente, es decir, según Kant, en la reflexión, los conceptos se llaman también reflejos, es decir, representaciones que han surgido de la reflexión. El carácter conceptual de una representación —a saber el hecho de que lo representado adquiere la forma de la unidad polivalente— surge siempre de la reflexión. Pero lo que, de acuerdo con su contenido-*quid* (Wasgehalt)*, es lo único determinante se origina a menudo en una intuición, que compara y abstrae en forma empírica. Por lo tanto, el origen del contenido-*quid* de los conceptos empíricos no es ningún problema.

En cambio, bajo el nombre de "concepto puro" se busca una representación "refleja", cuyo contenido-*quid,* por su misma esencia, no puede comprobarse en los fenómenos. También su contenido debe obtenerse *a priori.* Kant llama nociones, *conceptus dati a priori,* a los conceptos que también son dados *a priori* según su contenido.[72]

¿Existen tales conceptos? ¿Se encuentran ya preparados en el entendimiento humano? ¿Cómo puede darse el entendimiento humano un contenido-*quid,* cuando él mismo no es sino una mera función de unión, destinada a una intuición donante? Y en fin, ¿cómo es posible encontrar en el entendimiento un *quid* representado como ya dado, si, como debe ser ahora el caso, el entendimiento se debe aislar de toda intuición? Si el entendimiento por sí mismo ha de ser el origen no solamente de la forma de cada concepto como tal, sino también del contenido de ciertos conceptos, es obvio que este origen no puede estar sino en el acto fundamental de la formación del concepto como tal, es decir, en la reflexión.

Toda determinación de algo como algo (juzgar) encierra "la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común".[73] Esa acción, empero, de unir mediante la

[71] *Op. cit.,* nota 2.

* Hemos traducido *Wasgehalt* como "contenido-*quid*", *Sachgehalt* como "contenido quiditativo" y *Sachheit* como "quididad".

[72] *Op. cit.,* § 4, p. 401; además: A 320, B 377 (trad. cit., t. II, p. 245).

[73] A 68, B 93 (trad. cit., t. I, p. 195).

reflexión, no es posible sino cuando es conducida, en sí misma, por una visión previa de la unidad, únicamente bajo cuya luz es posible la unión. La reflexión misma es ya, prescindiendo de los conceptos que puedan originarse en su acción, una representación previa de una unidad como tal, que dirige la unión. El hecho de que la reflexión en sí implique la representación de unidad, puede significar que la representación de unidad pertenece a la estructura esencial del acto fundamental del entendimiento.

La esencia del entendimiento es comprensión originaria. En la estructura de la acción del entendimiento, como unión representativa, se encuentran preparadas las representaciones de unidad directora. Estas unidades representadas constituyen el contenido de los conceptos puros. El contenido-*quid* de estos conceptos es aquella unidad que hace posible la unión cada vez. La representación de estas unidades es en sí, por razón de su contenido específico, conceptual *a priori*. El concepto puro no necesita que se le dé una forma conceptual, puesto que, en un sentido originario, es ésta misma.

Los conceptos puros no nacen mediante un acto de la reflexión, no son conceptos reflejos, sino representaciones que pertenecen de antemano a la estructura esencial de la reflexión, es decir, que actúan en, con y por la reflexión; siendo en suma conceptos reflectantes. "Todos los conceptos en general, hayan extraído su materia de donde fuere, son de carácter reflejo, es decir, son una representación enderezada hacia la función lógica de la polivalencia. Sin embargo, hay también conceptos, cuyo sentido no es otro que ser tal o cual reflexión bajo la cual pueden subordinarse las representaciones eventuales. Pueden llamarse conceptos de reflexión *(conceptus reflectentes)*; y puesto que en el juicio figura toda clase de reflexión, estos conceptos encerrarán, de un modo absoluto, la acción pura del entendimiento, que en los juicios corresponde a la relación, en tanto son fundamentos de la posibilidad de juzgar".[74]

Hay, por lo tanto, conceptos puros en el entendimiento como tal y "el análisis de la facultad del entendimiento mismo aclarará estas representaciones co-constituyentes de la estructura esencial de la reflexión.

[74] Erdmann, *Reflexionen*, II, 554. Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.*, vol. V, nº 5051.

§ 12. *Las nociones como predicados ontológicos (categorías)*

El entendimiento puro otrece en sí una multiplicidad, las unidades puras de una posible unión. Y si los modos posibles de unión (juicios) constituyen un conjunto completo, es decir, la naturaleza íntegra del entendimiento mismo, entonces el entendimiento puro oculta un sistema de multiplicidad de conceptos puros. Luego esta totalidad es el sistema de los predicados que funcionan en el conocimiento puro, es decir, de los que enuncian algo sobre el ser del ente. Los conceptos puros tienen el carácter de predicados ontológicos, y llevan desde tiempo atrás el nombre de "categorías". La tabla de los juicios es pues el origen de las categorías y de su tabla.

El origen de las categorías ha sido y es puesto a menudo en duda. La objeción principal nace del carácter problemático de la fuente misma, de la tabla de los juicios como tal y de la insuficiencia de su fundación. En efecto, Kant no desarrolla la multiplicidad de las funciones en el juicio a partir de la esencia del entendimiento. Presenta más bien una tabla ya hecha y subdividida según los cuatro "momentos principales": la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad.[75] Pero no dice si estos cuatro momentos se basan en la esencia del entendimiento y, de ser así, hasta qué grado. Puede ponerse en duda que sea posible basarlos según la pura lógica formal.

Pero entonces es incierto el carácter de esta tabla de juicios. Kant mismo vacila, y la llama ora "tabla trascendental",[76] ora "tabla lógica de los juicios".[77] ¿Acaso no se vuelve entonces la objeción de Kant contra de la tabla de las categorías de Aristóteles en contra de su propia tabla de juicios?

Sin embargo, no se trata de decidir aquí si las críticas que se han hecho a la tabla kantiana de los juicios están justificadas y hasta qué punto lo estén o si aciertan siquiera en el defecto principal; sino que debemos ver que una crítica tal de la tabla de los juicios, como crítica de la fuente originaria de las categorías, ha fallado fundamentalmente en el problema decisivo. Pues las categorías no pueden derivarse de la tabla de los juicios, ni de hecho ni de ninguna otra manera. No sería posible precisamente por el hecho de

[75] *Logikvorlesung*, § 20, p. 408.
[76] A 73, B 98 (trad. cit., t. I, p. 202).
[77] *Prolegomena*, § 21.

que en la etapa presente de la investigación de los elementos aislados del conocimiento puro no se ha definido aún ni la esencia ni la idea de categoría y ni siquiera se las ha planteado como problema.

Por lo tanto si la pregunta acerca del origen de las categorías no puede aparecer, en principio, todavía, la tabla de los juicios debe tener, por lo que toca a la preparación de la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico, una función diferente de la antes indicada.

Parece fácil cumplir con la tarea que implica la primera etapa de la fundamentación. Pues ¿qué es más obvio que tomar los elementos del conocimiento puro, la intuición pura y el concepto puro, cuando están puestos lado a lado? Sin embargo, precisamente al aislarlos así, no debe perderse de vista desde el principio que lo que constituye el problema es el conocimiento puro finito. Esto quiere decir, conforme a lo que dijimos antes, que el segundo elemento, el pensamiento puro, está esencialmente al servicio de la intuición. Una de las características del pensamiento puro, que no es accidental ni secundaria sino esencial, es la dependencia del pensamiento puro a la intuición pura. Al tomar inicialmente el concepto puro como noción, no se obtiene aún el segundo elemento del conocimiento puro en su carácter elemental, por el contrario se hace caso omiso del momento esencial y decisivo, a saber de su relación interna con la intuición. El concepto puro como noción no es, por consiguiente, más que un fragmento del segundo elemento del conocimiento puro.

En tanto no se haya considerado al entendimiento puro según su esencia, es decir, según su relación pura con la intuición, no se puede descubrir el origen de las nociones en su función de predicados ontológicos. La tabla de los juicios no es, por tanto, "el origen de las categorías", sino solamente "el hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos del entendimiento". Debe encontrarse en ella un indicio sobre el sistema completo de los conceptos puros, pero no puede revelar la esencia plena de los conceptos puros como categorías. No obstante se deja abierto a discusión, si la tabla de los juicios, en la forma en la que Kant la introduce y la presenta, pueda asumir siquiera esa función limitada como esquema de una unidad sistemática de los conceptos puros del entendimiento.

De lo expuesto se desprende claramente un hecho: mientras más radicalmente se intente aislar los elementos puros del conocimiento finito, mayor es la imposibilidad de tal aislamiento y más patente queda la dependencia del pensamiento puro respecto a la intuición. Pero con esto se manifiesta lo artificial del primer punto de partida de una caracterización del conocimiento puro. Los conceptos puros no pueden determinarse como predicados ontológicos, sino cuando son comprendidos desde la *unidad esencial* del conocimiento finito puro.

SEGUNDA ETAPA DE LA FUNDAMENTACIÓN: LA UNIDAD ESENCIAL DEL CONOCIMIENTO PURO

Los elementos puros aislados del conocimiento puro son: el tiempo como intuición pura universal y las nociones como lo pensado en el pensamiento puro. Si un examen de los elementos por separado no logra aprehenderlos por completo, habrá aún menos probabilidad de lograr su unidad mediante una simple conexión de los elementos aislados. De este modo se acentúa el problema de la unidad esencial del conocimiento puro, a no ser que nos contentemos con la característica negativa que pone de manifiesto que esta unidad no puede ser un simple vínculo adicional entre los elementos.

La finitud del conocimiento manifiesta precisamente una dependencia interior específica del pensamiento respecto a la intuición o dicho al contrario: ésta necesita ser determinada por aquél. El lazo que une los elementos entre sí indica que su unidad no puede ser "posterior" a los mismos, sino que existía "anteriormente" en ellos como algo fundamental para ellos. Esta unidad, siendo originaria, une los elementos de tal suerte que éstos surgen justamente como tales en dicha unión, manteniéndose por ella en su unidad. ¿Hasta qué punto pudo Kant hacer visible esta unidad originaria, a pesar de partir de los elementos aislados?

Kant ofrece la primera caracterización de la unidad esencial originaria de los elementos puros, que prepara todo examen posterior, en la tercera sección del primer capítulo de la "Analítica de los conceptos", bajo el título: "De los conceptos puros del entendimiento o categorías".[78] La comprensión de este párrafo es la clave para la

[78] A 76-80, B 102-105; en B es el § 10 (trad. cit., t. I, pp. 207 *ss.*).

comprensión de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica.

Como las nociones que pertenecen a la finitud del conocimiento están esencialmente relacionadas con la intuición pura, y como esta relación entre intuición pura y pensamiento puro es uno de los constituyentes de la unidad esencial del conocimiento puro, el deslinde de la esencia de las categorías sirve de una vez por todas para aclarar la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. Se trata de exponer, mediante una interpretación de la sección mencionada, la respuesta que da Kant a la cuestión de la unidad esencial del conocimiento puro. Pero dicha cuestión necesita aún de un previo esclarecimiento.

§ 13. *La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro*

Si los elementos del conocimiento puro finito dependen, esencialmente, el uno del otro, esto impide que pueda añadírseles su unidad como una suma posterior. El previo aislamiento de los elementos ha ocultado y hecho irreconocible el hecho de su unidad y la forma en que ésta les sirve de base. Aun cuando un análisis logre mantener su intento de descubrir la unidad originaria, esto, sin embargo, no es suficiente para garantizar la comprensión total de la misma. Por el contrario, el rigor con que se ha llevado a cabo tal aislamiento, destacándose preferentemente por su medio la peculiaridad del segundo elemento, hace esperar que esta separación no sea fácilmente revocable, de manera que al final la unidad no se desarrollará explícitamente desde su propio origen.

El que esta unidad no es el resultado de una yuxtaposición de los elementos, sino que debe ser originariamente unificativa, se indica al denominarla "síntesis".

Ahora bien, en la estructura total del conocimiento finito están en juego varias síntesis que se necesitan mutuamente.[79] A la síntesis veritativa pertenece la predicativa, que a su vez encierra en sí a la apofántica. ¿A cuál de estas síntesis se hace referencia cuando se pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro? Aparentemente a la veritativa; pues ésta concierne a la unidad de la intuición y el pensamiento. Pero en ella están contenidas necesariamente las demás.

[79] Cf. supra, § 7, p. 39, y § 9, p. 44.

Sin embargo la unidad esencial del conocimiento puro debe constituir la unidad del conjunto de todas las síntesis estructurales. La síntesis veritativa obtiene, dentro de la pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro, una preeminencia sólo en tanto se concentra en ella el problema de la síntesis, lo que no excluye que dicho problema se oriente también necesariamente a las demás formas de síntesis. Pero en la cuestión acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico se trata, a más de esto, de la síntesis veritativa pura. Se pregunta por la unión originaria de la intuición pura universal (tiempo) con el pensamiento puro (las nociones). Ahora bien, la intuición pura es ya en sí —siendo la representación de un todo unificado— algo como una intuición unificadora. Kant habla con derecho de una "sinopsis" en la intuición.[80] Al mismo tiempo, el análisis de la noción como "concepto reflectante" mostró que el pensamiento puro, como representación de las unidades puras, es originariamente unitivo en sí y en ese sentido "sintético".

Por lo tanto hay que llevar el problema de la síntesis veritativa pura u ontológica a la pregunta: ¿cómo se presenta la "síntesis" originaria (veritativa) de la sinopsis pura y de la síntesis reflectante pura (predicativa)? La forma misma de la pregunta permite suponer que la síntesis en cuestión debe tener un carácter extraordinario, si debe unir lo que ya en sí muestra estructura de síntesis. La síntesis en cuestión tiene que pertenecer, de antemano, a las formas por unir, la "síntesis" y la "sinopsis", debe formarlas originariamente, al unirlas.

§ 14. *La síntesis ontológica*

La pregunta acerca de la unidad esencial de la intuición pura y del pensamiento puro se origina en el aislamiento previo de dichos elementos. Por lo tanto puede esbozarse el carácter de la unidad que les corresponde, mostrando cómo cada uno de esos elementos reclama estructuralmente al otro. Ellos muestran junturas, que anuncian un ayuntamiento. La síntesis veritativa, por consiguiente, no es solamente algo que ayunta a estas junturas, conjugando los elementos, sino que primeramente "junta" estas junturas.

Por lo mismo, Kant comienza la caracterización general a la uni-

[80] A 94.

dad esencial del conocimiento puro con la siguiente consideración: "En cambio la lógica trascendental tiene ante sí un múltiple de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le ofrece, para dar a los conceptos puros del entendimiento una materia, sin la cual quedaría esa lógica sin contenido alguno y por tanto sería enteramente vana. Ahora bien, el espacio y el tiempo encierran un múltiple de la intuición pura *a priori*, pero pertenecen a las condiciones de la receptividad de nuestro espíritu, bajo las cuales tan sólo puede éste recibir representaciones de objetos, que por lo tanto han de afectar siempre también al concepto de los mismos. Mas la espontaneidad de nuestro pensar exige que ese múltiple sea primero recorrido, recogido y reunido para hacer de él un conocimiento. A esta acción llamo síntesis..." [81]

La dependencia mutua entre la intuición pura y el pensamiento puro se introduce aquí primero en una forma notablemente superficial. Pero para ser exacto, hay que decir que no es "la lógica trascendental" la que tiene "ante sí" lo múltiple puro del tiempo, sino que esta proposición se encuentra más bien en la estructura esencial del pensamiento puro analizado por la lógica trascendental. Correlativamente no es la estética trascendental la que "proporciona" lo múltiple puro, sino que la intuición pura es "proporcionante" de antemano y lo es en dirección al pensamiento puro.

Dicho proporcionar puro toma una forma más acentuada al ser llamado "afección"; y no debe pensarse en una afección de los sentidos. En tanto que esta afección pertenece "siempre" al conocimiento puro, significa que nuestro pensamiento puro se halla siempre antepuesto al tiempo que lo afecta. Por lo pronto queda sin aclarar cómo es posible esto.

Tratándose de esta dependencia esencial de nuestro pensar puro respecto a lo múltiple puro, la finitud de nuestro pensamiento "exige" que este múltiple se adapte al pensar mismo, es decir, al pensar que es determinante por medio de conceptos. Pero para que la intuición pura sea determinable por conceptos puros, debe sustraerse el múltiple a la dispersión, es decir: hay que recorrerlo y recogerlo. Este prepararse-recíproco se efectúa mediante la acción que Kant llama, en general, síntesis. Los dos elementos puros se encuentran por sí en esta síntesis que cierra las junturas, destinadas la una a la otra y constituye así la unidad esencial del conocimiento puro.

[81] A 76 *s.*, B 102 (trad. cit., t. I, p. 207 *s.*).

Esta síntesis no tiene que ver ni con la intuición ni con el pensamiento. Tiene, al mediar "entre" ambos, parentesco con los dos. Por lo tanto, debe compartir el rasgo fundamental de los dos elementos, es decir, debe ser un representar. "La síntesis en general es, como veremos más adelante, el mero efecto de la *imaginación,* función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes." [82]

Con esto se indica, por lo pronto, que aparentemente todo lo que muestre una estructura sintética en la estructura esencial del conocimiento se debe a la imaginación. Pero por ahora se trata especialmente y sobre todo de la unidad esencial del conocimiento puro, es decir, de la "síntesis pura". Se llama pura "cuando lo múltiple es dado *a priori*".[83] La síntesis pura se inserta, por tanto, en lo que, como sinopsis, une en la intuición pura.

Pero, al mismo tiempo, esta síntesis necesita referirse a una unidad directiva. A la síntesis pura le corresponde por lo tanto —como unión que representa— representar de antemano la unidad que le corresponde como tal, es decir, en general. Este representar en general de su unidad específica quiere decir lo siguiente: la síntesis pura se eleva, en la unidad que representa, hasta el concepto que le da unidad. De modo que la síntesis pura actúa en forma puramente sinóptica en la intuición pura y al propio tiempo en forma puramente reflexiva en el pensamiento puro. De lo dicho se sigue que la unidad de la esencia plena del conocimiento puro está formada por tres elementos:

"Lo primero que tiene que sernos dado, para el conocimiento de todos los objetos *a priori,* es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta; y descansan en el entendimiento." [84]

En esta tríada, la síntesis pura de la imaginación ocupa el centro. Esto no tiene el significado superficial de que, en la enumeración de las condiciones del conocimiento puro, la imaginación se nombre

[82] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
[83] A 77, B 103 (trad. cit., t. I, p. 208).
[84] A 78 *s.*, B 104 (trad. cit., t. I, p. 210).

simplemente entre la primera y la segunda. Este centro tiene más bien una índole estructural. En él se encuentran y se juntan la sinopsis pura y la síntesis pura reflectante. Ese juntamiento se expresa para Kant en el hecho de poder probar la identidad de la síntesis pura en lo *sin*-tético [im Synhaften] de la intuición y del entendimiento.

"La misma función que da unidad a las diferentes representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento." [85] Esta identidad de la función sintética no significa, para Kant, la identidad vacía de una conexión formal que se efectúa por todos lados, sino la totalidad originaria, rica en contenido, de un multiforme unir y proporcionar-unidad que actúa como intuir y como pensar a la vez. Esto quiere decir también: los modos de la síntesis antes mencionados, el formal apofántico de la función judicativa y el predicativo de la reflexión conceptual, pertenecen juntos a la unidad de la estructura esencial del conocimiento finito como síntesis veritativa de la intuición y del pensamiento. Identidad quiere decir aquí: coherencia esencial y estructural.

"El mismo entendimiento pues, y mediante las mismas acciones por las cuales produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, pone también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones..." [86] Lo que se presenta ahora como unidad esencial del conocimiento puro está lejos de la simplicidad vacía de un primer principio. Más bien se manifiesta como una acción multiforme que, tanto en su carácter de acción como también en lo concerniente a la multiplicidad de su unir, queda a oscuras. Esta característica de la unidad esencial del conocimiento ontológico no puede ser la conclusión sino que, por el contrario, debe ser el verdadero *principio* de la fundamentación del conocimiento ontológico. La tarea de esta fundamentación será el sacar a luz la síntesis pura como tal. Pero, siendo acción, su esencia sólo se hace patente al ser investigada en su surgimiento mismo. Sólo ahora, y a través de lo que se impone como tema de la fundamentación, se muestra por qué la fundamentación del cono-

[85] A 79, B 104 *s.*, (trad. cit., t. I, p. 210).
[86] A 79, B 105 (trad. cit., t. I, p. 210).

cimiento ontológico ha de convertirse en revelación del origen de la síntesis pura, es decir, en revelación de su originarse como tal.

La fundamentación de la metafísica llega ahora a una fase "donde es el asunto mismo el que está profundamente escondido"[87] y siendo impertinente toda queja acerca de la falta de claridad, es tanto más necesario detener un poco el paso para dar lugar a una reflexión metódica sobre la situación actual de la fundamentación y sobre el camino que deberá seguirse.

§ 15. *El problema de las categorías y el papel de la Lógica trascendental*

El problema de la unidad esencial del conocimiento ontológico nos proporciona por fin la base para definir la esencia de la categoría. Si ésta no es sólo —ni principalmente—, como indica su nombre, un modo de "enunciar" σχῆμα τοῦ λόγου, sino que como σχῆμα τοῦ ὄντος ha de satisfacer su esencia más íntima, no deberá funcionar como "elemento" (noción) del conocimiento puro —antes bien deberá encontrarse precisamente en ella el ser conocido del ente. Pero el conocimiento del ser es la unidad de la intuición y el pensamiento puros. La intuitividad pura de las nociones será, por lo tanto, decisiva para la esencia de la categoría.

Pues bien, la "exposición metafísica" de la intuición pura era tarea de la *Estética trascendental.* La explicitación del otro elemento del conocimiento puro: el pensamiento puro, tocaba a la "Lógica" trascendental, más precisamente, a la *Analítica de los conceptos.* El problema de la unidad esencial del conocimiento puro llevó la investigación más allá del aislamiento de los elementos. La síntesis pura no toca, pues, ni a la intuición pura ni al pensamiento puro. Por lo tanto la explicación del origen de la síntesis pura, que se empieza ahora, no será ni estético-trascendental ni lógico-trascendental. Por consiguiente, la categoría no es problema ni de la estética ni de la lógica trascendentales.

¿A cuál de las disciplinas trascendentales toca pues la discusión del problema central de la posibilidad de la ontología? Kant permanece extraño a esta cuestión. Adjudica a la *Analítica de los conceptos* no solamente la tarea de aclarar el concepto puro como el elemento del conocimiento puro, sino también la de determinar

[87] A 88, B 121 (trad. cit., t. I, p. 231).

y fundamentar la unidad esencial del conocimiento puro. Así, obtiene la lógica una primacía excepcional sobre la estética, en tanto que la intuición representa lo primario en el conjunto del conocimiento.

Esta peculiaridad necesita ser explicada si se quiere que la problemática de las siguientes etapas de la fundamentación de la metafísica quede clara. Esta explicación se impone tanto más, cuanto que la interpretación de la *Crítica de la razón pura* cae continuamente en la tentación de considerarla como una "lógica del conocimiento puro", aun en las partes donde se le concede un derecho relativo a la intuición y por ello a la estética trascendental.

Al fin y al cabo, la primacía de la lógica trascendental se justifica en una cierta medida dentro del conjunto de la fundamentación de la *metaphysica generalis*. Por lo mismo, la interpretación debe librarse de la arquitectura kantiana y convertir en problema la idea de la lógica trascendental.

Por lo pronto hay que entender hasta qué punto tuvo razón Kant al discutir en la *Analítica de los conceptos* no solamente el segundo elemento del conocimiento puro, sino aun el problema de la unidad de ambos elementos.

Si la esencia del pensamiento consiste en ser funcionalmente dependiente de la intuición, entonces una analítica del pensamiento puro, bien entendida, debe ocuparse precisamente de esta dependencia como tal, dentro de su problemática. Y el hecho que de así suceda, en Kant, es una prueba de que la finitud del pensamiento forma parte del tema.

Si el predominio de la lógica trascendental se interpreta en este sentido, no resulta de ello una disminución de la función de la estética trascendental, ni mucho menos su completa eliminación. Al contrario, se elimina, tan pronto como se ha comprendido su por qué, la preeminencia otorgada a la lógica trascendental, desde luego que no a favor de la estética trascendental, sino a favor de un planteamiento [Fragestellung] que recoge sobre una base más originaria el problema central de la unidad esencial del conocimiento ontológico y de su fundamentación.

Por el hecho de que Kant incluya en la *Analítica de los conceptos* la discusió de las condiciones y principios de su "uso", entra en el tema, bajo el título de "uso de los conceptos puros", la relación del pensamiento puro con la intuición, formulándose siempre, sin embargo, la cuestión acerca de la unidad esencial del cono-

cimiento puro a partir del elemento de pensamiento. La tendencia a proceder en esa forma se corrobora constantemente por el hecho de que la categoría, que encierra en el fondo el problema de la unidad esencial, se presenta siempre como noción —bajo el título de concepto puro del entendimiento.

A esto se agrega, en primer lugar, que Kant, al orientarse primeramente al elemento de pensamiento, tenía que referirse a los conocimientos generales sobre el pensamiento en sí, de acuerdo con la lógica formal tradicional. Por ello todo lo que, puesto en el plano de lo trascendental, conduce al problema del concepto puro como categoría adquiere el carácter de una discusión lógica, aunque naturalmente lógico-trascendental.

Finalmente, la orientación al *logos* y a la *ratio,* de acuerdo con su significación en la metafísica occidental, tiene una primacía anticipada también en lo referente a esta fundamentación, según se expresa en el hecho de definir dicha fundamentación como una *Crítica de la razón pura.*

Por encima de todo Kant, para dominar y para exponer en forma arquitectónica "la trama abigarrada del conocimiento humano",[88] descubierta por primera vez precisamente en su *Analítica,* necesitaba una estructura al estilo escolástico, que una nueva lógica del conocimiento puro, aún por crear, pediría prestada a la lógica formal

Por obvio que sea ese predominio multiforme de la "lógica" en la *Crítica de la razón pura,* la siguiente interpretación de las decisivas etapas posteriores de la fundamentación de la ontología debe superar esta arquitectura, que regula las sucesiones y formulaciones externas de los problemas, sacando a luz el curso interno de la problemática, que indujo a Kant a hacer tal exposición.

TERCERA ETAPA DE LA FUNDAMENTACIÓN: LA POSIBILIDAD INTERNA DE LA UNIDAD ESENCIAL DE LA SÍNTESIS ONTOLÓGICA

La respuesta, aparentemente sólida, a la pregunta acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico se convierte progresivamente, a medida que esta unidad va determinándose con más exactitud, en el problema de la posibilidad de tal unión. En la síntesis

[88] A 85, B 117 (trad. cit., t. I, p. 226).

pura deberían encontrarse *a priori* la intuición pura y el pensamiento puro.

¿En qué consiste y cómo ha de ser esta misma síntesis pura, para poder cumplir con la tarea de realizar tal unión? Trátase ahora de presentar la síntesis pura bajo el aspecto que deja apreciar su capacidad de unir el tiempo y la noción. La exposición de esta formación originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico es el sentido y la tarea de lo que Kant denomina "Deducción trascendental de las categorías".

Por lo tanto, si la intención fundamental de la "deducción" reside en la investigación analítica de la estructura fundamental de la síntesis pura, no es posible que su contenido auténtico se exprese mediante su exposición como una *"quaestio juris"*. Por ello la *quaestio juris* no puede considerarse, de antemano, como el hilo conductor de la interpretación de esta doctrina central kantiana. Al contrario, el motivo y el alcance de la fórmula jurídica de la deducción trascendental deben explicarse a partir de la propia tendencia del problema que encierran.

La presente interpretación, por razones que serán mencionadas más adelante,[89] se atiene exclusivamente a la exposición de la *Deducción trascendental* tal como se encuentra en la primera edición. Kant subraya a menudo la "dificultad" de la *Deducción trascendental* y trata de "remediar" su "oscuridad". La diversidad y complejidad, cada vez mayores, de las relaciones inherentes al problema impiden que Kant se conforme, desde el principio, con un solo punto de partida para la deducción, y un solo camino para desarrollarla. Pero después de varias tentativas, Kant se encuentra todavía en el mismo laborioso esfuerzo. A menudo se ofrece, de repente y a medio camino, una visión clara y se indica hacia qué meta tiende la *Deducción trascendental.* Y lo que se había proyectado exponer finalmente por la revelación analítica se ofrece, sin embargo, anticipadamente a modo de "preámbulo". La complejidad interna del problema es la causa de que, muchas veces, aquellas relaciones, cuya aclaración implica mayores dificultades, hayan sido tratadas con especial cuidado y den lugar a que se exagere un tanto su importancia objetiva. Esto se aplica sobre todo a la discusión acerca del pensamiento puro dentro del conjunto de la unidad esencial del conocimiento puro.

[89] Cf. infra, § 31, p. 137.

La interpretación siguiente no solamente ha de revisar detalladamente los senderos tortuosos de la *Deducción trascendental,* sino que debe exponer el curso original de la problemática. Para ello es necesario aclarar suficientemente el verdadero fin de la *Deducción trascendental,* respecto al problema central de la fundamentación de la metafísica.

§ 16. *Aclaración de la trascendencia de la razón finita como intención básica de la Deducción trascendental*

Un ser finito capaz de conocer no puede conducirse con relación a un ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente "ante los ojos" le sale espontáneamente al encuentro. Pero para que el ente pueda ser encontrado como el ente que es, debe ser "conocido" de antemano como ente, es decir, en relación a la constitución de su ser. Esto implica que el conocimiento ontológico —entendido siempre como conocimiento preontológico— es la condición de posibilidad para que un ser finito pueda ob-jetarse* en general a algo así como el ente mismo. El ser finito ha menester de esta facultad fundamental de orientarse hacia..., dejando que algo se le ob-jete. En esta orientación originaria el ser finito se pro-pone un margen libre, dentro del cual es posible que algo le "corresponda". Mantenerse de antemano dentro de este margen libre y formarlo originariamente no es otra cosa que la trascendencia, propia a toda conducta finita hacia el ente. Si la posibilidad del conocimiento ontológico está fundada en la síntesis pura y si por otra parte el conocimiento ontológico consiste precisamente en esta actitud del dejar-que-se-ob-jete, la síntesis pura se hará patente como lo que junta y sostiene la totalidad unida de la estructura esencial interna de la trascendencia. Al aclarar la estructura de la síntesis pura se revelará la esencia íntima de la finitud de la razón.

El conocimiento finito es intuición receptiva. Y como tal necesita del pensamiento determinante. De ahí que el pensamiento puro,

* Hemos traducido, siguiendo la traducción francesa de De Waelhens y Biemel, *entgegenstehen* (literalmente: enfrentarse) por ob-jetarse, pues el sentido etimológico de este término (ob-jicere) coincide con el del término alemán. El acto de ob-jetivación al que se hace referencia es anterior al acto de objetivación propiamente dicho, tal como lo define la teoría del conocimiento.

dentro del problema de la unidad del conocimiento ontológico, pretenda tener una importancia central, no solamente sin menoscabo, sino más bien a causa de la misma primacía que la intuición tiene en todo conocimiento.

¿Qué servicio esencial, pues, está llamado a prestar el pensamiento puro en su función dependiente? ¿Para qué sirve en relación a lo que posibilita la estructura esencial de la trascendencia? Es precisamente esta pregunta —en apariencia aislada— acerca de la esencia del pensamiento puro la que debe conducir hasta el núcleo central del problema de la unidad esencial.

No es una casualidad que Kant, en el párrafo de *Transición a la deducción trascendental de las categorías,*[90] haga una alusión a la finitud, claramente percibida, de nuestro representar, especialmente a la del representar cognoscitivo puro; "pues no se habla aquí de su causalidad mediante la voluntad". La pregunta es más bien ésta: ¿qué puede lograr la representación como tal respecto al ente al cual se refiere? Kant dice que "la representación en sí" "no produce su objeto en cuanto a la existencia". Nuestro conocimiento no es ónticamente creador, no puede producir de sí al ente y proponérselo. Kant afirma, en la exposición de la deducción trascendental, que "nosotros, fuera de nuestro conocimiento, nada tenemos que podamos oponer a dicho conocimiento como correspondiente".[91]

Si por ello nuestro conocimiento, siendo finito, ha de ser una intuición receptiva, no basta con asentar este hecho. Por el contrario, sólo ahora surge el problema: ¿qué es lo que necesariamente forma parte de la posibilidad de esta recepción del ente, que no es algo obvio en sí?

Este hecho hace patente, desde luego, que el ente puede salir espontáneamente al encuentro, es decir, que puede mostrarse como un ob-jeto. Pero si nosotros no tenemos poder sobre el "ser-ante-los-ojos" del ente, el hecho de estar destinados a su recepción exige precisamente que el ente tenga de antemano y siempre esta posibilidad de ob-jetarse.

La intuición receptiva sólo se realiza en la facultad ob-jetivante, en la orientación-hacia que forma primariamente la correspondencia pura. ¿Y qué es lo que, por nuestra parte, dejamos que se ob-jete? No puede ser un ente. Pero si no es ente, es una nada. Sólo si

[90] A 92 *s.*, B 124 *s.* (trad. cit., t. I, p. 235 *s.*).
[91] A 104.

esta ob-jetivación es un exponerse y detenerse en la nada, puede el re-presentar permitir el encuentro con un no-nada —en vez de la nada y en ella—, es decir, con algo como un ente, en caso de que éste se manifieste empíricamente. Sin embargo, esta nada es diferente del *nihil absolutum*. Aún queda por exponer qué naturaleza tiene esta ob-jetivación.

Si la finitud se encuentra colocada, tan claramente como en Kant, en el punto de partida de la trascendencia, no hace falta, para escapar a un pretendido "idealismo subjetivo", una "vuelta hacia el objeto", fórmula que tanto alboroto causa hoy en día sin tener la suficiente comprensión del problema. Verdaderamente la esencia de la finitud conduce inevitablemente a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la orientación previa hacia el objeto, es decir, a la pregunta acerca de la esencia de la orientación ontológica hacia el objeto, imprescindible en este caso. Kant plantea en la deducción trascendental, es decir, en relación con la tarea de aclarar la posibilidad interna del conocimiento ontológico, la pregunta decisiva, y fué el primero en hacerlo.

"Y aquí, es necesario llegar a un acuerdo sobre lo que se entiende bajo la expresión de un objeto de las representacions." [92] Se trata de investigar el carácter de lo que se ob-jeta en la ob-jetivación pura. "Encontramos empero que nuestro pensamiento acerca de la relación de todo conocimiento con su objeto lleva en sí una cierta necesidad, ya que éste (el objeto) se considera como aquello que se opone a que nuestro conocimiento sea determinado casual o caprichosamente, sino más bien *a priori* de cierta manera..." [93] En la ob-jetivación como tal se manifiesta algo "que se opone".

Kant recurre a una comprobación inmediata al exponer esta oposición. Y no omite la caracterización detallada de la estructura propia a dicha oposición. Hay que notar bien: no se trata aquí de un carácter de oposición en el ente, acaso de la presión ejercida por las sensaciones; sino que se trata más bien de una oposición previa del ser. Lo ob-jetivo de los objetos "lleva en sí" una coacción ("necesidad"). Ésta relaciona de antemano todo lo que sale al encuentro, reduciéndolo a una concordancia; en comparación con la cual puede presentarse también como no-concordante. En esta relación

[92] A 104.
[93] A 104.

previa y constante a la unidad existe un pro-ponerse la unidad. Pero el representar una unidad que une representando es la esencia del tipo de representaciones que Kant llama concepto. Éste designa "una conciencia" en el sentido de la representación de la unidad.[94] La ob-jetivación es, por lo tanto, el concepto originario y, por cuanto que la representación conceptual se atribuye al entendimiento, es la actividad originaria del entendimiento. Este último, como totalidad cerrada, contiene en sí una multiplicidad de modos de unión. Por lo tanto, el entendimiento puro se patentiza como la facultad de ob-jetivación.

El entendimiento tomado como un todo presenta por anticipado lo que se opone a lo casual. Representando originariamente una unidad —y precisamente como unitiva— se presenta a sí mismo una forma coactiva que regula de antemano toda unión posible. "Ahora bien, la representación de una condición general, de acuerdo con la cual puede ofrecerse una cierta multiplicidad, (por consiguiente, de modo único) se denomina regla."[95] El concepto "por imperfecto u oscuro que sea" "es siempre, según su forma, algo general que sirve de regla".[96]

Ahora bien, los conceptos puros *(conceptus reflectentes)* son aquellos que tienen por único contenido tales unidades regulativas. No solamente sirven de regla, sino que, como representación pura, ofrecen en primer lugar y de antemano algo semejante a una regla. Sólo ahora, al explicar la ob-jetivación, obtiene Kant el concepto originario del entendimiento. "Ahora podemos definirlo como la facultad de las reglas. Este carácter es más fecundo y se acerca más a su esencia."[97]

Si el entendimiento ha de posibilitar precisamente la ob-jetivación, si es capaz de regular de antemano lo que la "intuición" ha de aportar, ¿por qué entonces no se le declara la facultad suprema? ¿Acaso no se convierte ahora el siervo en señor? ¿Y qué pensar además de su función dependiente, que hasta ahora había sido considerada como su esencia y como verdadero indicio de su finitud? ¿Es acaso que Kant, si esta definición del entendimiento como la facultad de las reglas se acerca a su esencia, se ha olvidado, en plena

[94] A 103 *s.*
[95] A 113.
[96] A 106.
[97] A 126.

problemática de la deducción trascendental, de la finitud del entendimiento?

Pero si esta suposición es imposible ya que la finitud del entendimiento es la que verdaderamente plantea, determina y sostiene todo el problema de la posibilidad de la metafísica ¿cómo conciliar entonces la patente primacía del entendimiento con su función dependiente? ¿O acaso su primacía como facultad de ob-jetivación de reglas de unidad es en el fondo una función dependiente? ¿Cumple con esta función dependiente, que revela su finitud más profundamente, precisamente porque en esta facultad de ob-jetivación se manifiesta la carencia originaria del ser finito?

En efecto, el entendimiento es —en la finitud— la facultad suprema, es decir, lo finito por excelencia. De ser así, debe resaltar muy claramente que la ob-jetivación, como actividad originaria del entendimiento puro, es dependiente de la intuición. No puede tratarse, por supuesto, de una intuición empírica, sino que debe ser la intuición pura.

El entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura.

Pero la intuición pura misma, y precisamente ella, es de esencia finita. Sólo su unidad estructural esencial hunde a la intuición pura y al pensamiento puro en su finitud plena, que se manifiesta como trascendencia. Si la síntesis pura une originariamente los elementos del conocimiento puro, se impone la revelación de la estructura total de la síntesis pura como la tarea que lleva directamente hacia el objetivo de la deducción trascendental: la explicitación de la trascendencia.

§ 17. *Las dos vías de la deducción trascendental*

La determinación de la problemática del conocimiento ontológico nos entregó el sentido de la deducción trascendental. Ésta consiste en la revelación de la estructura total de la síntesis pura por medio de una desarticulación. Esta interpretación de la deducción trascendental no corresponde, por lo pronto, al sentido literal de la palabra; además parece contradecir la explicación expresa que el propio Kant dió acerca de lo que quiere decir deducción. Pero antes de tomar una decisión sobre este punto, debe seguirse el des-

arrollo de la deducción trascendental y presentarla concretamente a la vista. Para lo cual la interpretación se atiene a la "tercera sección"[98] de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento,* donde Kant "presenta" la deducción "en conjunto".[99]

El título de esta sección expresa claramente que el problema de la posibilidad interna del conocimiento ontológico no es otra cosa que la revelación de la trascendencia. Según este título, la deducción trata "de la relación entre el entendimiento y los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos *a priori*". Para comprender la doble vía, que Kant hace tomar a la deducción, debe recordarse nuevamente en que consiste su tarea:

El ente se hace accesible a un ser finito únicamente sobre la base de una previa ob-jetivación que se orienta hacia lo que puede objetarse. Ésta inserta de antemano todo ente que eventualmente sale al encuentro en un horizonte unificador de toda coherencia posible. Esta unidad que unifica *a priori* debe concebir previamente el encuentro con el ente. Lo que sale al encuentro se halla a la vez ya previamente englobado en el horizonte del tiempo, pro-puesto en la intuición pura. La unidad unificadora, que conceptúa previamente, del entendimiento puro debe haberse unido desde antes con la intuición pura.

Este conjunto, unido *a priori,* de la intuición pura y del entendimiento puro "constituye" el espacio de juego de la ob-jetivación dentro del cual todo ente puede salirnos al encuentro. Teniendo ante nuestra mirada este conjunto de la trascendencia, hay que mostrar cómo son mutuamente dependientes *a priori* el entendimiento puro y la intuición pura, lo que aquí equivale a mostrar que existe esta mutua interdependencia.

Esta prueba de la posibilidad interna de la metafísica puede desarrollarse, evidentemente, por dos vías.

Según la primera, la exposición parte del entendimiento puro y, a través de la aclaración de su esencia, muestra la íntima dependencia en que está con el tiempo. Esta primera vía comienza, por decirlo así, en el entendimiento y "desciende" hacia la intuición (A 116-120).

[98] A 115-128.
[99] A 115.

La segunda vía parte "desde abajo",[100] de la intuición y sube hacia el entendimiento puro (A 120-128).

Por las dos vías se efectúa la revelación de "los dos términos extremos, es decir, la sensibilidad y el entendimiento", que "necesariamente han de formar un conjunto".[101]

Lo importante no es que nos imaginemos a las dos facultades unidas y conectadas entre sí como formando una línea, sino aclarar la estructura de su unidad esencial, y lo decisivo será saber dónde puede formarse su conexión. Por ambas vías es forzoso atravesar este punto central de unión y por ende ponerlo al descubierto como tal. Ascendiendo y descendiendo entre los dos extremos se revela la síntesis pura. Ahora se expondrá, si bien en sus rasgos fundamentales, este doble curso de la deducción.

a) *Primera vía.* Debe revelarse el hecho de que el entendimiento puro está destinado necesariamente a la intuición pura, a fin de que la unidad intermediaria entre ambos, la síntesis pura, se patentice como mediadora. Esto requiere que el entendimiento puro, como punto de partida de la primera vía, quede aclarado hasta tal grado que su dependencia de una síntesis pura y, por consiguiente, de una intuición pura se haga patente a partir de su estructura misma.

La *Deducción,* por consiguiente, es cualquier cosa menos una conclusión lógica deductiva sobre dichas relaciones del entendimiento con la síntesis pura y con la intuición pura. Por el contrario, la deducción tiene a la vista, desde su partida, la totalidad del conocimiento puro finito. Al mantener este punto de vista, el destacar explícito de las relaciones estructurales que integran la totalidad pasa de un elemento a otro. Sin la mirada previa y constante sobre la finitud de la trascendencia, todas las frases de la *Deducción trascendental* serán ininteligibles.

El carácter de oposición que posibilita la ob-jeción se manifiesta en la pro-posición anticipada de la unidad. En esta representación de unidad, la representación se hace patente a sí misma como lo que se liga a la unidad, es decir, como lo que se mantiene idéntico a sí mismo en el acto de la representación pura de la unidad.[102] Sólo en la patentabilidad de que la representación de unidad como tal se confronte con la unidad unitiva en su función

100 A 119.
101 A 124.
102 A 108.

reguladora, es posible que algo salga al encuentro de tal representación. Solamente en un volverse hacia sí mismo es posible que lo que nos sale al encuentro "nos afecte".[103]

La representación de unidad, en su calidad de pensamiento puro, tiene necesariamente el carácter del "yo pienso". El concepto puro, como conciencia de unidad en general, es forzosamente una conciencia pura de sí mismo. Esta conciencia pura de unidad no se realiza solamente de vez en cuando y de facto, sino que debe ser posible en cada instante. Es esencialmente un "yo puedo". "Quiero denominar a esta conciencia pura, originaria e inmutable, apercepción trascendental".[104] La representación de unidad como ob-jetivante se basa en esta apercepción *"como en una facultad"*.[105] Pues sólo como un "yo puedo" constantemente libre es posible que el "yo pienso" deje que la oposición de unidad se ob-jete, siempre que el enlace sólo sea posible respecto a una conducta esencialmente libre. El entendimiento puro, al pro-ponerse originariamente la unidad, actúa como apercepción trascendental.

Pero ¿qué es lo que se representa en la unidad propuesta por la apercepción trascendental? ¿Acaso, de una vez, la totalidad del ente en el sentido del *totum simul*, intuído por el *intuitus originarius?* Pero este pensamiento puro es finito y como tal no puede, de ninguna manera, enfrentarse, por sí mismo, al ente por medio de su representar y mucho menos, de golpe, a la totalidad del ente en su unidad. La unidad representada está en espera del ente que saldrá a su encuentro; y por ello facilita precisamente el encuentro de objetos que se muestran a un tiempo. Esta unidad, siendo no-óntica, lleva en sí la tendencia esencial a la unificación de lo que aún no está unido. Por ello Kant, después de haber explicado la apercepción trascendental, dice acerca de la unidad representada por ésta que "presupone una síntesis o la encierra".[106]

Kant vacila aquí, en forma significativa, en definir con precisión la relación estructural de la unidad con respecto a la síntesis unitiva. En todo caso ésta, esencial y necesariamente, pertenece a aquélla. La unidad es unitiva por su naturaleza misma. Esto implica que la representación de unidad se cumple en un unir, para cuya

[103] A 116.
[104] A 107.
[105] A 117 nota (subrayado por Kant).
[106] A 118.

totalidad estructural se exige un "tener previo" de unidad. Kant no duda en afirmar que la apercepción trascendental "presupone" la síntesis.

Ya había sido establecido en la segunda etapa de la fundamentación que toda síntesis es producida por la imaginación. Por lo tanto, la apercepción trascendental está relacionada esencialmente con la imaginación pura. Siendo pura, no puede re-presentar algo dado previa y empíricamente respecto de lo cual sería simplemente reproductiva; como imaginación pura es necesariamente creadora *a priori,* es decir, productiva pura. Kant llama también a la imaginación productiva pura "trascendental". "El principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, antes de la apercepción, es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, sobre todo de la experiencia." [107]

¿Qué significa aquí este "antes de la apercepción"? ¿Quiere Kant decir con ello que la síntesis pura, dentro del orden de la fundamentación de la posibilidad de un conocimiento puro, precede a la apercepción trascendental? Dicha interpretación se confirmaría con la afirmación anterior de que la apercepción "presupone" la síntesis pura.

¿O significa acaso este "antes" aún algo más? En efecto, Kant usa la palabra "antes" con una intención que da a la frase entera un sentido estructural decisivo, de manera que en ella se incluye, a la vez, la interpretación antes intentada. Kant habla en una ocasión "de un objeto para una muy distinta intuición".[108] Sería inútil y tendría además un efecto atenuante, si en este lugar cambiáramos el "antes" por un "para", sobre todo si se recuerda la expresión latina *coram intuitu intellectuali* que Kant usa igualmente.[109] Si en la frase citada identificamos el "antes" con el *coram,* resalta el carácter de unidad estructural de la apercepción trascendental y la imaginación pura. Por lo tanto, la representación de unidad enfoca esencialmente —teniéndola ante sí— una unidad unitiva, es decir: la representación es unitiva en sí.

Pero la síntesis pura debe unir *a priori.* Lo que une debe serle dado *a priori.* Ahora bien, la intuición universal pura, receptiva y

[107] *Loc. cit.*

[108] A 287, B 343 *s.* (trad. cit., t. II, p. 202); cf. *Nachträge zur Kritik* (en las Obras póstumas de Kant, ed. por B. Erdmann), p. 45, 1881.

[109] A 249.

productiva *a priori*, es el tiempo. Por consiguiente, la imaginación pura tiene que referirse esencialmente a éste, puesto que sólo así se manifiesta como mediadora entre la apercepción trascendental y el tiempo.

Kant hace que una "Advertencia general" preceda las investigaciones sobre la deducción trascendental, advertencia que "se ha de tomar como base de todo lo que la siga".[110] Indica que todas "las modificaciones del espíritu"... están "sometidas al tiempo", "dentro del cual deben ser ordenadas en conjunto, enlazadas y relacionadas".[111] En primer lugar llamará la atención que Kant no trate, ni en la primera ni en la segunda vía, más detallada y explícitamente la relación esencial *a priori* entre la imaginación pura y el tiempo. Todo el análisis se concentra más bien en poner de manifiesto la relación esencial entre el entendimiento puro y la síntesis pura de la imaginación. Pues por medio de esta relación se manifiesta con la mayor claridad su naturaleza más íntima, la finitud. El entendimiento no es entendimiento sino en tanto "presupone o implica" la imaginación pura. "La unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento, y esta misma unidad, refiriéndose a la síntesis trascendental de la imaginación, es el entendimiento puro".[112]

b) *La segunda vía.* Debe hacerse patente que la intuición pura está destinada necesariamente al entendimiento puro, es decir, la unidad intermediaria entre ambos, la síntesis, debe aparecer como mediadora. Por lo tanto la segunda vía comienza con las palabras siguientes:

"Vamos ahora a demostrar la conexión necesaria entre el entendimiento y los fenómenos por medio de las categorías, procediendo de abajo hacia arriba, empezando por lo empírico."[113]

Ni aun aquí, donde convendría poner explícitamente en evidencia la condición pura de la receptividad del conocimiento finito, se detiene Kant a exponer la intuición pura (tiempo), sino que, por el contrario, pasa inmediatamente a probar que "la sensibilidad", a pesar de ser receptiva, "no contiene" en sí misma nada que sea como un enlace de lo que sale al encuentro. Sin embargo, este enlace

110 A 99.
111 *Loc. cit.*
112 A 119.
113 A 119.

debe poder ser experimentado en el conocimiento finito, puesto que el ser finito no tiene nunca el ente como *totum simul,* sino que —como Kant dice aquí expresamente— lo que sale al encuentro "se halla disperso y aislado".[114]

Para que lo por venir pueda encontrarse como algo enlazado, debe comprenderse previamente el "enlace" en general. Pero representar un enlace previamente significa, en primer término, formar representando algo así como una relación en general. Esta facultad que primeramente "forma" relaciones es la imaginación pura.

El marco, dentro del cual pueden hacerse conexiones y enlaces, es, según la *Advertencia general,*[115] el tiempo como intuición pura universal. La posibilidad de encontrar un ente capaz de mostrarse en su enlace ob-jetivo debe basarse en la imaginación pura esencialmente relacionada con el tiempo. En el formar puro de determinadas relaciones, da previamente una unión regulativa y, con ello, algo que de antemano se opone a que sea recibido arbitrariamente lo que sale al encuentro. Este horizonte del enlace regulativo encierra la "afinidad" pura de los fenómenos. "Es pues un tanto extraño, pero sin embargo evidente por ser un resultado de lo anterior, que solamente mediante esta función trascendental de la imaginación, se hace posible... *aun* la misma afinidad de los fenómenos".[116]

Todo enlazar, y particularmente la formación pura de la unión en general, encierra estructuralmente la representación previa de unidad. Si la síntesis pura ha de actuar *a priori,* esta representación debe ser, ella misma, *a priori,* de suerte que tales representaciones de unidad acompañen constantemente a toda formación de unidad, como un único inmutable e idéntico. Este algo idéntico "fijo y permanente" es el yo de la apercepción trascendental. Así como el tiempo pertenece a toda intuición empírica, así pertenece también la formación previa de la afinidad en la imaginación trascendental a la misma intuición —en tanto permite encontrar al ente en su ordenación propia. Pero a la imaginación trascendental "debe agregarse la apercepción pura", si la recepción en un orientarse puro, es decir, en una ob-jetivación... ha de poder ser sostenida.[117]

114 A 120.
115 A 99.
116 A 123.
117 A 124.

Ahora bien, la primera vía mostró que la apercepción trascendental, que ha de juntarse a la intuición pura por la mediación esencial de la imaginación pura, no es "ante los ojos" por sí misma y aisladamente, y que por tanto dicha apercepción no se junta con la imaginación pura sólo porque ésta la necesite accidentalmente. Esta misma apercepción trascendental —como representación de unidad— necesita tener delante una unidad que se forme en el unir. Así, también en la segunda vía, todo tiende a hacer resaltar la imaginación trascendental como mediadora. "Tenemos pues una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de base a todo conocimiento. Mediante ella unimos, por una parte, la multiplicidad de la intuición *y* [a ésta] con la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura, por la otra."[118]

La tríada de intuición pura, imaginación pura y apercepción pura no significa ya una mera yuxtaposición de facultades. La deducción trascendental ha establecido, al revelar la función mediatizante de la síntesis pura, la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento puro. Dicha síntesis constituye la objetivación de... y, como tal, hace primeramente patente algo así como un horizonte de objetividad. Y debido a que el conocimiento puro abre de este modo, a favor del ser finito, el espacio de juego necesario, en el cual "tiene lugar toda relación del ser o del no-ser",[119] este conocimiento debe ser llamado ontológico.

Pero como la finitud está caracterizada por el entendimiento, éste desempeña un papel especial en la deducción. Precisamente durante las idas y venidas por ambas vías, el entendimiento pierde su primacía y por esta pérdida manifiesta su esencia, que consiste en la necesidad de fundarse en la síntesis pura de la imaginación trascendental relacionada con el tiempo.

§ 18. *Forma exterior de la Deducción trascendental*

¿Cuál es la razón por la que la deducción trascendental, al "poner a la vista" la trascendencia, adopta la forma de una *quaestio*

[118] A 124.—La eliminación del "und" (y), propuesta por Erdmann y Riehl quita a la frase —tal vez algo dura— el sentido decisivo, según el cual la imaginación trascendental unifica, primeramente, la intuición pura en sí misma y, luego, a ésta con la apercepción pura.

[119] A 110.

juris? ¿En qué consiste este derecho y cuáles son los límites de esta cuestión "jurídica", la cual, desde luego, no aparece sino en la primera introducción de la deducción trascendental, pero que no se impone en el curso de la misma?

Kant no usa la palabra "deducción" en su significado filosófico de *deductio,* oponiéndola a *intuitus,*[120] sino en la forma en que la entienden los "juristas". En un litigio se alegan "facultades" o se rechazan "pretensiones". Para ello se requieren dos cosas: primero la comprobación del hecho y del objeto en litigio *(quid facti),* y luego la prueba de la facultad que se alega como legítimamente fundada *(quid juris).* Los juristas llaman "deducción" a la prueba de la posibilidad jurídica de una facultad.

¿Por qué dió Kant al problema de la posibilidad de la metafísica la forma de una deducción jurídica? ¿Será un "litigio" la base del problema de la posibilidad interna de la ontología?

Se ha mostrado[121] cómo la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica generalis* (ontología) surgió, para Kant, de la pregunta acerca de la posibilidad de la *metaphysica specialis* tradicional. Ésta quiere conocer al ente suprasensible de un modo racional (a través de conceptos puros). En los conceptos puros (categorías) hay la pretensión de un conocimiento óntico *a priori.* ¿Tienen derecho a esta pretensión, o no?

La controversia con la metafísica tradicional, "en su último fin" y respecto a su propia posibilidad, se convierte en un litigio. Hay que "proceder" contra la razón pura y oir a los "testigos". Kant habla de un "tribunal".[122] El litigio que implica el problema del conocimiento ontológico exige una deducción, es decir: la prueba de la posibilidad de que los conceptos puros puedan referirse *a priori* a los objetos. Como la facultad para usar estos conceptos que no provienen de la experiencia no puede probarse jamás por referencia a su uso fáctico, los conceptos puros "necesitan siempre de una deducción".[123]

La explicitación de su esencia debe decidir sobre el derecho de las categorías. Como representaciones puras de unidades dentro

[120] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii.* Opera (ed. Adam et Tannery), t. X, p. 368 *ss.*

[121] Cf. supra, § 2, p. 17.

[122] A 669, B 697; A 703, B 731.

[123] A 85, B 117 (trad. cit., t. I, p. 226).

de un representar finito, están destinadas esencialmente a la síntesis pura y, por ello, a la intuición pura. En otras palabras: la solución del problema, planteado simplemente como una *quaestio juris,* consiste en la revelación de la esencia de las categorías: éstas no son nociones sino conceptos puros, conceptos que, mediante la imaginación pura, se refieren esencialmente al tiempo. Pero, teniendo esta esencia, constituyen precisamente la trascendencia. Contribuyen a la ob-jetivación. Por lo tanto son, de antemano, determinaciones de los objetos, es decir, del ente en tanto se encuentra con un ser finito.

Su "realidad objetiva" queda demostrada por medio de la explicitación analítica de la esencia de las categorías como piedras angulares o como junturas necesarias de la trascendencia. Sin embargo, para entender el problema de la realidad objetiva de las categorías como problema de la trascendencia, hay que evitar la interpretación del término kantiano de "realidad" en el sentido que le confiere la teoría del conocimiento actual, según la cual "realidad" significa "actualidad". Kant designa esta "actualidad" con el nombre de *Dasein* o "existencia". *Realitas* significa más bien, según la exacta traducción del mismo Kant, "quididad" y comprende el contenido-*quid* del ente, que queda circunscrito por la *essentia.* Bajo el término de realidad objetiva de las categorías se encubre la pregunta: ¿hasta qué punto puede ser el contenido quiditativo (realidad), representado en los conceptos puros, una determinación de lo que se ob-jeta al conocimiento finito, es decir, del ente como objeto? Las categorías son objetivamente reales en tanto pertenecen al conocimiento ontológico, que "forma" la trascendencia del ser finito, es decir, la ob-jetivación.

Ahora se puede ver fácilmente lo siguiente: si la expresión "realidad objetiva" no se interpreta desde la esencia de aquella síntesis pura de la imaginación trascendental que constituye la unidad esencial del conocimiento ontológico; si, por el contrario, nos atenemos primaria y exclusivamente a la expresión que Kant usa respecto a la formulación externa, introductoria de la deducción trascendental como cuestión jurídica, es decir, al término de "validez objetiva"; y, por añadidura, tomamos validez, en contra del sentido del problema kantiano, como validez lógica del juicio, perdemos completamente de vista el problema decisivo.

El problema "del origen y de la verdad"[124] de las categorías es, sin embargo, idéntico a la pregunta acerca de la patentibilidad del ser del ente en la unidad esencial del conocimiento ontológico. Si se quiere comprender esta cuestión concretamente, tomándola como problema, no es posible considerar la *quaestio juris* como una cuestión de validez; esta *quaestio juris,* por el contrario, no es más que la fórmula de la tarea de una analítica de la trascendencia, es decir, de una fenomenología pura de la subjetividad del sujeto, y es más, de un sujeto finito.

Si el problema fundamental, ocasionado por la *metaphysica specialis* tradicional, se ha solucionado precisamente por medio de la deducción trascendental, ¿no parece acaso que la fundamentación ha llegado a su fin con la discusión de la etapa presente? Y ¿no confirmará también lo dicho el derecho de una costumbre común, la costumbre que tiende a considerar, en la interpretación de la *Crítica de la razón pura,* a la deducción trascendental como la discusión central de la parte positiva de la *Teoría de los elementos?* ¿Entonces, para qué agregar una etapa más a la fundamentación del conocimiento ontológico? ¿Qué es lo que exige la regresión originaria hacia el fundamento de la unidad esencial del conocimiento ontológico?

CUARTA ETAPA DE LA FUNDAMENTACIÓN: EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD INTERNA DEL CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO

La posibilidad interna del conocimiento ontológico se muestra a partir de la totalidad específica de la estructura de la trascendencia. Su centro de coherencia es la imaginación pura. Kant encuentra este resultado de la fundamentación no solamente "extraño", sino que subraya repetidas veces la oscuridad que acompaña a toda exposición de la deducción trascendental. Desde luego, la fundamentación del conocimiento ontológico tiende —más allá de la simple caracterización de la trascendencia— a una aclaración de la misma, de tal suerte que pueda convertirse en una exposición de la trascendencia (filosofía trascendental = ontología) en forma de un todo sistemático.

Ahora bien, la deducción trascendental ha convertido en pro-

[124] A 128.

blema precisamente la totalidad del conocimiento ontológico en su unidad. Dada la importancia medular de la finitud y del predominio del planteamiento lógico (racional) de problemas en la metafísica, el entendimiento o más exactamente su relación con el centro unitivo, es decir, con la imaginación pura, pasa al primer plano.

Por lo tanto, todo conocimiento es primariamente intuición, y si la intuición finita tiene el carácter de receptividad, entonces, para una aclaración plenamente valedera de la trascendencia, es preciso que se exponga de la misma manera explícita la relación de la imaginación trascendental con la intuición pura y, por ello, la relación del entendimiento puro con ésta. Pero dicha tarea motivará una exposición de la imaginación trascendental en su función unitiva y, con esto, la exposición del proceso íntimo de la formación de la trascendencia y de su horizonte. Kant emprende el descubrimiento del fundamento esencial del conocimiento ontológico como intuición pura finita en el capítulo que sigue a la deducción trascendental, y que lleva este título: "Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento." [125]

La simple referencia al lugar sistemático que ocupa el capítulo sobre esquematismo dentro del orden de las etapas de la fundamentación, es suficiente para advertirnos que estas once páginas de la *Crítica de la razón pura* deben de constituir *el núcleo* de esta voluminosa obra. Desde luego, la importancia central de la doctrina kantiana del esquematismo se impondrá verdaderamente a raíz de una interpretación del contenido. Interpretación que ha de atenerse al problema fundamental de la trascendencia del ser finito.

Por lo pronto, Kant introduce el problema en una forma más bien exterior sirviéndose como de un hilo conductor de la pregunta acerca de una posible subsunción de los fenómenos bajo las categorías. La justificación de este planteamiento, de acuerdo con el sistema que se adoptó en la *"quaestio juris"*, deberá seguir al estudio de la dinámica interna del problema del esquematismo.

§ 19. *Trascendencia y sensibilización*

Un ser finito necesita poder recibir al ente, especialmente si este ente se patentiza como un ya "ante los ojos". Pero, la recepción,

[125] A 137, B 176-187 (trad. cit., t. I, p. 296 *ss.*).

para ser posible, exige una especie de orientación que no será arbitraria, sino que permitirá previamente el encuentro con el ente. Pero para que el ente pueda ofrecerse como tal, es preciso que el horizonte de su posible encuentro tenga, él mismo, el carácter de una oferta. La orientación debe de ser en sí un pro-ponerse anticipado de algo ofrecible en general.

Para que el horizonte de la ob-jetivación como tal pueda funcionar, este carácter de oferta necesita de cierta perceptibilidad. Perceptible quiere decir: susceptible de ser recibido inmediatamente por la intuición. Por consiguiente, el horizonte deberá, en tanto es una oferta perceptible, presentarse previa y constantemente como un aspecto puro. De ahí resulta que la ob-jetivación del entendimiento finito debe ofrecer la objetividad como tal en forma intuible, es decir, el entendimiento puro debe fundarse en una intuición pura que le sostenga y guíe.

¿Qué es lo que se requiere para hacer perceptible el horizonte de la orientación previa? El ser finito que se orienta debe poder hacerse intuible el horizonte, es decir, debe "formar" [bilden] espontáneamente el aspecto de la oferta. Por lo tanto, si la intuición pura (tiempo) se refiere esencialmente a la síntesis pura, como lo demuestra la deducción trascendental, es entonces la imaginación pura la que tiene a su cargo la formación del aspecto del horizonte. Pero no solamente "forma" la perceptibilidad intuible del horizonte al "producirlo" como un orientarse libre, sino que es, por lo mismo, "formadora" también en un segundo sentido, a saber, en tanto proporciona en general algo así como una "imagen".

El término "imagen" debe ser tomado aquí en su sentido original, según el cual decimos que un paisaje ofrece una "imagen" bonita (aspecto), o que la asamblea ofreció una "imagen" triste (aspecto). Y el mismo Kant dice ya al exponer la segunda vía de la deducción, que parte de la conexión interna entre el tiempo y la imaginación pura, que la imaginación "ha de presentar... en una imagen".[126]

Solamente en el gestarse de esta doble formación (que proporciona un aspecto) se hace visible el fundamento de la posibilidad de la trascendencia y llega a comprenderse el carácter de aspecto que es necesario a su esencia, la cual es, de antemano, una oferta y ob-jeción. Pues bien, la trascendencia es, en cierto modo, la finitud

[126] A 120.

misma. Si la trascendencia, en la ob-jetivación, ha de hacer intuible el horizonte formado por ésta y si, por otra parte, se llama sensibilidad a la intuición finita, el ofrecer un aspecto sólo puede ser un sensibilizar el horizonte. El horizonte de la trascendencia sólo puede formarse en una sensibilización.

La ob-jetivación, vista desde el entendimiento puro, es una representación de unidades que como tales regulan toda unión (conceptos puros). Por consiguiente, la trascendencia se forma en la sensibilización de los conceptos puros. Y como en su caso se trata de una orientación previa, esta sensibilización ha de ser igualmente pura.

La sensibilización pura se realiza en la forma de un "esquematismo". La imaginación pura, al formar el esquema, proporciona de antemano el aspecto ("imagen") del horizonte de la trascendencia. Sin embargo, que la referencia a tal sensibilización no es suficiente, aparte que esta sensibilización no se deja comprobar de hecho si su esencia no es conocida desde antes, esto se desprende de la idea misma de una sensibilización pura.

Sensibilidad significa para Kant intuición finita. La sensibilidad pura ha de ser una intuición tal que reciba lo intuible de antemano —antes de toda recepción empírica. Pues bien, la intuición finita no puede producir el ente intuible al intuirlo. La sensibilización pura ha de ser, por lo tanto, una recepción de algo que se forma originalmente en la recepción misma, a saber: un aspecto que, sin embargo, no presenta el ente.

¿Qué carácter tiene, según lo dicho, lo intuible de la sensibilidad pura? ¿Puede ser realmente el de una "imagen"? ¿Qué quiere decir imagen? ¿Cómo se diferencia el aspecto que se "forma" en la imaginación pura, el esquema puro, de la imagen? ¿En qué sentido puede considerarse finalmente también el esquema como una "imagen"? Sin la interpretación previa de estos fenómenos de la sensibilización, el esquematismo, como fundamento de la trascendencia, quedará siempre sumergido en la oscuridad más completa.

§ 20. *Imagen y esquema*

Generalmente se llama sensibilización a la manera mediante la cual un ser finito puede hacer algo intuible para sí mismo, es decir, puede proporcionarse el aspecto (imagen) de algo. Pero aspecto e

imagen significan algo diferente, según se considere lo que se presenta a la mirada y cómo se presenta.

Puede llamarse imagen, primero: el aspecto de un ente determinado, en tanto se patentice como ante los ojos. El ente ofrece el aspecto. Derivando de esta acepción un segundo significado, imagen puede significar además: aspecto que forma la imagen de un ante los ojos (retrato), o aspecto que reproduce la imagen a un ya-no-ante los ojos, o aspecto que preforma la imagen de un ente por crear.*

Además, "imagen" puede tener la muy amplia significación de aspecto en general, sin que se precise si bajo este aspecto se hace intuible un ente o un no-ente.

En efecto, Kant emplea la expresión "imagen" con los tres significados: de aspecto inmediato de un ente; de aspecto formador ante los ojos de un ente y de aspecto de algo en general. Pero dichos significados de la expresión "imagen" no se distinguen expresamente; hasta cabe preguntarse si las mencionadas significaciones y modalidades de la imagen son suficientes para aclarar lo que Kant expone bajo el título de "Esquematismo".

El modo más común de procurarnos un aspecto (formar-una-imagen) es la intuición empírica de lo que se muestra. Lo que se muestra tiene, en este caso, siempre el carácter de algo particular visto de inmediato ("esto-aquí"), esto, desde luego, no excluye que se intuya una multiplicidad de tales cosas, a saber, un "esto-aquí" más rico, por ejemplo la totalidad particular de este paisaje. Se lo llama una vista (aspecto, imagen), *species*, como si nos viera a nosotros. La imagen, por lo tanto, es siempre un esto-aquí intuible. Y de esa suerte cada re-trato [Ab-bild], por ejemplo una fotografía, no es más que una copia de lo que se muestra de inmediato como una "imagen".

La expresión imagen, pues, se usa también frecuentemente en este segundo sentido de retrato. Esta cosa aquí, esta fotografía ante los ojos, ofrece, siendo esta cosa, un aspecto inmediato; es una imagen en el primer y amplio sentido. Pero mientras se muestra, quiere

* Heidegger usa aquí tres términos formados con el mismo verbo: *abbilden, nachbilden y vorbilden* (literalmente: retratar, copiar y figurar) que hemos traducido por "formar imágenes", "reproducir imágenes" y "preformar imágenes". Sin embargo, los substantivos respectivos *Abbild* y *Nachbild* han sido traducidos literalmente.

mostrar precisamente lo que retrató. Proporcionarse una "imagen" en esta segunda acepción, ya no quiere decir: intuir inmediatamente un ente, sino, por ejemplo, comprarse o sacar una fotografía.

De tal retrato, por ejemplo de una mascarilla, puede a su vez hacerse una copia posterior (fotografía). Esta copia puede reproducir directamente el retrato y mostrar de esa manera la "imagen" (aspecto inmediato) de la persona muerta misma. La fotografía de la mascarilla, como copia de un retrato, es a su vez una imagen, ya que ofrece la "imagen" del muerto, lo muestra como se ve, o como se veía. Sensibilización, según las significaciones hasta ahora limitadas de la expresión "imagen", significa tanto el modo de la intuición empírica inmediata, como el modo de intuir de inmediato un retrato que ofrece el aspecto de un ente.

Pero la fotografía puede mostrar también cómo se ve en general una mascarilla. La mascarilla, por su parte, puede mostrar como se ve, en general, la cara de un muerto. Pero un muerto particular puede mostrar esto también. Y así, la mascarilla puede mostrar como se ve una mascarilla en sí, de igual suerte que la fotografía no solamente muestra lo fotografiado, sino también cómo se ve una fotografía como tal.

Pero ¿qué es lo que muestran los "aspectos" (imágenes en el sentido más amplio) de este muerto, de esta mascarilla, de esta fotografía, etc.? ¿Qué "apariencia" (εἶδος, ἰδέα) nos proporcionan ahora? ¿Qué es lo que hacen sensible? Muestran cómo se ve algo "en general", mediante este uno que vale para muchos. Esta unidad que vale para muchos es lo que representa la representación en el modo del concepto. Estos aspectos han de servir ahora para la sensibilización de los conceptos.

Pero esta sensibilización ya no puede significar: proporcionarse un aspecto inmediato, una intuición de un concepto; pues el concepto, siendo un universal representado, no se deja representar en una *repraesentatio singularis,* que es, desde luego, lo que la intuición es. Por esa misma razón no puede formarse, esencialmente, una imagen del concepto.

¿Qué significa, en general, la sensibilización de un concepto? ¿Qué cosa implica? ¿De qué manera contribuye el aspecto de un ante los ojos empíricamente accesible, de lo hecho presente, o aun reproducido, a este hacer algo intuible?

Decimos, por ejemplo, esta casa que percibimos muestra cómo

se ve una casa en general, y por ello lo que nos representamos en el concepto de casa. ¿De qué modo muestra este aspecto de la casa cómo se ve una casa en sí? La casa misma, a la verdad, ofrece este aspecto determinado. Pero nosotros no estamos absortos en él, a fin de conocer cómo se ve esta casa precisamente. Antes bien, esta casa como tal muestra que, para ser casa, no necesita verse como se ve. Nos muestra "únicamente" cómo... puede verse una casa.

Este cómo de la posible apariencia empírica es lo que nos representamos frente a esta casa determinada. Una casa podría verse así. Esta casa precisamente ante los ojos se ha decidido, por su propia apariencia, en el campo de posibles aspectos a favor de uno determinado. Pero a nosotros no nos interesa el resultado de esta decisión, como tampoco las decisiones tomadas por el aspecto que otras casas ofrecen de hecho. Fijamos nuestra atención en el campo de las apariencias posibles como tal, o dicho con más precisión: en lo que traza este campo, en lo que regula y predetermina cómo debe verse algo en general, para poder ofrecer, como casa, el aspecto correspondiente. Esta predeterminación de la regla no es una descripción que enumere simplemente los "caracteres" que se encuentran en una casa, sino más bien un "dibujo" de la totalidad de lo que se mienta al hablar de una "casa".

Pero lo que así se ha mentado, no puede ser mentado sino a condición de que se lo represente como lo que rige esa posible inserción de dicha totalidad en un aspecto empírico. La unidad del concepto sólo puede ser representada como unitiva y polivalente si se representa de qué modo regula la norma lo que está por insertarse en un aspecto posible.

Si el concepto en general es lo que sirve de regla, la representación conceptual consistirá en proporcionar la regla para una posible toma de aspecto en el modo de su regulación. Tal representación, por necesidades estructurales, se refiere a un aspecto posible y en esa forma es un modo propio de sensibilización.

No ofrece, pues, un aspecto inmediatamente intuible del concepto. El aspecto inmediato que implica necesariamente no se mienta propiamente como tema, sino como algo posiblemente representable en aquella representación, cuyo modo regulativo se representa. De modo que en el aspecto empírico aparece precisamente la regla en la modalidad de su regulación.

Pero esta sensibilización no solamente no proporciona un aspecto

inmediato del concepto como unidad; sino que ni siquiera se la enfoca temáticamente como un contenido vago y libre de representación. Esto que la unidad conceptual es y debe ser, como unitiva, sólo lo es como reguladora. No se apresa la unidad, sino que se presenta más bien ante la mirada como lo que determina esencialmente la regulación, precisamente cuando se aparta la mirada de ella para dirigirla hacia su acción de determinar la regla. Este apartar la mirada de ella no la pierde completamente de vista, al contrario, es así precisamente como, en una visión previa, se abarca la unidad en su función reguladora.

La representación de la acción reguladora como tal es la representación conceptual propiamente dicha. Lo que antes se llamó así, a saber, la representación de la unidad polivalente, no era más que un elemento aislado del concepto, cuya función como regla de la sensibilización específica había permanecido oculta.

Ahora bien, si bajo la sensibilización no se representan temáticamente ni el aspecto empírico, ni el concepto aislado, sino más bien el "índice" de la regla del proporcionar la imagen, se precisa una caracterización más exacta. La regla nos la representamos en su manera misma de regular, es decir, en aquella manera en que, regulando la representación, impone su dictadura al aspecto representante. La representación de la manera de regular es la "formación" libre, o no vinculada a nada determinado "ante los ojos", de una sensibilización como un proporcionar la imagen en el sentido descrito.

Tal sensibilización se realiza primeramente en la imaginación. "A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto."[127] La formación del esquema en su realización, como un modo de la sensibilización de los conceptos, se llama esquematismo. A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen, es decir, el carácter de imagen pertenece necesariamente al esquema. Éste tiene su propia esencia. No es solamente un simple aspecto ("imagen" en el primer sentido), ni un retrato ("imagen" en la segunda acepción). ¡Llamémoslo, pues, imagen-esquema!

[127] A 140, B 179 *s.* (trad. cit., t. I, p. 301).

§ 21. *Esquema e imagen-esquema*

Una caracterización más detallada de la imagen-esquema pondrá en claro su relación con el esquema y al mismo tiempo la clase de relación que hay entre el concepto y la imagen. La formación de esquemas es la sensibilización de los conceptos. ¿Qué relación hay entre el aspecto del ente inmediatamente representado y lo que de él se representa en el concepto? ¿En qué sentido es este aspecto "una imagen" del concepto? Dicha cuestión se tratará a partir de dos clases de conceptos: el concepto empírico sensible (concepto de un perro) y el concepto sensible puro, matemático (concepto de un triángulo, o de un número).

Kant subraya que un "objeto de la experiencia", es decir, el aspecto que de una cosa ante los ojos nos es accesible o "una imagen de la misma", a saber: un retrato o copia del ente, jamás "alcanzará"[128] el concepto empírico de éste. Este no alcanzar quiere decir, primero: representar "inadecuadamente". Pero esto no debe interpretarse de ninguna manera en el sentido de no poder ser una reproducción adecuada del concepto. Un aspecto empírico del ente no puede tener, en ningún sentido, con respecto al concepto del mismo, la función de reproducirlo. Esta inadecuación es precisamente un rasgo de la imagen-esquema que es, en un sentido verdadero, la imagen del concepto. Podría decirse más bien que el aspecto empírico contiene exactamente todo lo que contiene el concepto, tal vez más aún. Sin embargo, no lo contiene en la manera en que lo representa el concepto, a saber: como lo uno que vale para muchos. El contenido del aspecto empírico se da más bien como uno entre otros, es decir, como un uno particular que está representado temáticamente como tal. Lo particular ha renunciado a la diversidad de sus posibles y, por ello, es un ejemplo de lo uno que regula el campo de los posibles. En esta regulación, la generalidad tiene su determinación específicamente articulada y no constituye en absoluto un "todos y cada uno" vago e indeterminado frente a lo particular.

La representación de la regla es el esquema. Como tal queda necesariamente referida a posibles imágenes-esquemas, de los cuales ninguno pretende ser el único posible. "El concepto de perro significa una regla, según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna

[128] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 301).

particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer *in concreto*."[129] El hecho de que el aspecto empírico no alcance su concepto empírico correspondiente, expresa la relación estructural positiva de la imagen-esquema con el esquema, de acuerdo con la cual la imagen-esquema es una representación posible de la regla de presentación representada en el esquema. Esto quiere decir, además, que más allá de la representación de la unidad regulativa de la regla, el concepto no es nada. Lo que la lógica llama concepto se basa en el esquema. El concepto "se refiere siempre inmediatamente al esquema".[130]

Kant dice del objeto empírico que éste alcanza su concepto "mucho menos" de lo que alcanza a éste la "imagen" del concepto sensible puro. ¿Son pues las imágenes-esquemas de los conceptos matemáticos más adecuados a su concepto? Parece que tampoco en este caso debe pensarse en una adecuación en el sentido de un retrato. La imagen-esquema de la construcción matemática vale lo mismo si está dibujada con exactitud empírica o sólo rudimentariamente.[131]

Kant piensa evidentemente en el hecho de que una imagen-esquema matemática, por ejemplo, un triángulo dibujado, ha de ser forzosamente un acutángulo, un rectángulo o un obtusángulo. Pero con eso se agotaron ya las posibilidades del triángulo, mientras que en la representación de la casa la variedad es más grande. Pero, por otra parte, la extensión de la presentación de un acutángulo o un rectángulo es mucho más grande. Esta imagen-esquema, a pesar de su limitación, se acerca más a la unidad del concepto, por su mayor amplitud se acerca más a la generalidad de esta unidad. Sea esto como fuere, la imagen tiene más bien la figura de algo particular, mientras que el esquema tiene "por objeto" la unidad de la regla general de múltiples presentaciones posibles.

Sólo así se aclara lo esencial de la imagen-esquema: deriva su carácter de aspecto no únicamente, ni en primer lugar, de su contenido de imagen apenas visible, sino del hecho de que surge y de la manera cómo surge de la posible presentación representada en su regulación, introduciendo así la regla en la esfera de una posible intuición. Solamente cuando la expresión "imagen" se entiende en

129 *Loc. cit.* (trad. cit., t. I, p. 302).

130 *Loc. cit.*

131 *Über eine Entdeckung, loc. cit.*, p. 8, nota.

este sentido de imagen-esquema pueden llamarse cinco puntos puestos uno detrás del otro..... "una imagen del número cinco".[132] El número mismo no tiene nunca el aspecto de los cinco puntos, pero tampoco el de los signos 5 o V. Éstos, sin embargo, ofrecen a su vez, de modo diferente, un aspecto del número en cuestión. El signo 5 dibujado en el espacio no tiene absolutamente nada en común con el número, mientras el aspecto de los cinco puntos ..... por lo menos se deja enumerar por el número cinco. Esta serie de puntos, ciertamente, no manifiesta el número porque sea posible abarcarla con una mirada o porque parezca que podemos desprender el número de ella, sino porque coincide con la representación de la regla de la posible presentabilidad de este número.

Sin embargo, no asimos el número por razón de esta adecuación; más bien tenemos ya cada número "en la representación de un método para representar, conforme a un cierto concepto, una muchedumbre (por ejemplo mil) en una sola imagen".[133] En la representación de la regla de presentación se forma ya la posibilidad de una imagen. Ésta, y no el aspecto aislado de una multiplicidad de puntos, constituye el aspecto verdadero que pertenece estructuralmente al esquema, la imagen-esquema. Para "ver" la imagen-esquema no tiene interés que la serie de puntos realmente dibujados o sólo imaginados se deje abarcar con la vista o no. Por lo mismo, los conceptos matemáticos no se basan jamás en imágenes alcanzables por la simple vista, sino en esquemas. "En realidad, a la base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes (aspectos inmediatos) de los objetos, sino esquemas."[134]

El análisis del carácter de imagen de la imagen-esquema de los conceptos empíricos y de los conceptos sensibles puros da esta conclusión: la sensibilización de los conceptos es una operación muy especial de imágenes peculiares. La sensibilización que forma el esquema en el esquematismo no se deja interpretar por analogía con la "presentación en imágenes" común y corriente, y mucho menos permite que se le reduzca a la misma. Lo último está tan lejos de ser posible, que, por el contrario, la sensibilización, en el sentido anteriormente descrito —es decir: como aspecto empírico inmediato de las cosas y formación de imágenes ante los ojos de las mismas—

[132] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 300).
[133] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 301).
[134] A 140, B 180 (trad. cit., t. I, p. 301).

solamente se efectúa sobre la base de la posible sensibilización de conceptos en el modo del esquematismo.

Toda representación conceptual es, esencialmente, esquematismo. Todo conocimiento finito es —como intuición pensante— necesariamente conceptual. Pues bien, de esta manera hay ya en la percepción inmediata de algo ante los ojos, por ejemplo de esta casa, necesariamente la visión previa [Vorblick] y esquematizante de algo así como una casa en general y sólo a partir de tal re-presentación puede lo que sale al encuentro manifestarse como casa, ofrecer el aspecto de una "casa ante los ojos". De modo que el esquematismo se realiza necesariamente sobre la base de nuestro conocimiento, en tanto finito. Esto obliga a Kant a decir: "Este esquematismo... es un arte recóndito en las profundidades del alma humana..."[135] Pero si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud está centrada en la trascendencia, la realización de la trascendencia ha de ser, en lo más íntimo, un esquematismo. Por esto Kant se tropieza forzosamente con un "esquematismo trascendental", al querer aclarar el fundamento de la posibilidad interna de la trascendencia.

§ 22. *El esquematismo trascendental*

Al caracterizarse el esquematismo, según sus rasgos generales, como un modo peculiar de sensibilización, se demostró que el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia. Por otra parte, la exposición de la estructura total del conocimiento ontológico, que es, necesariamente, intuición, hizo comprender que la trascendencia requiere forzosamente la sensibilización y, a saber: una sensibilización pura. Se afirmó que esta sensibilización pura se realiza como esquematismo, tesis que hay que fundamentar ahora mediante la prueba de que la sensibilización pura y necesaria del entendimiento puro y de sus conceptos (nociones) se efectúa en un esquematismo trascendental. La naturaleza de este último se manifiesta a través de la revelación de dicho proceso.

La sensibilización, formadora del esquema, tiene por objeto el proporcionar una imagen al concepto. Lo mentado en él tiene así una referencia regularizada con su intuitividad. Lo conceptual-

[135] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 302).

mente mentado sólo se hace perceptible en esta intuitividad. El esquema se pone a sí mismo, es decir, al concepto, en una imagen. Los conceptos puros del entendimiento, pensados en el "yo pienso" puro, necesitan de una intuitividad esencialmente pura, si lo que se opone en la ob-jetivación pura debe ser perceptible como algo opuesto. Los conceptos puros deben fundarse en esquemas puros que les proporcionen una imagen.

Sin embargo, Kant dice expresamente: "En cambio el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser puesto en imagen alguna..."[136] Pues bien, si por su esencia el esquema debe ponerse en imagen, la expresión "imagen" en la frase citada solamente puede referirse a una especie determinada de imágenes, excluyendo las otras. Desde luego, sólo puede tratarse de las imágenes-esquemas. Así pues, el rechazo del posible poner el esquema de las nociones en imágenes significa, por lo pronto, únicamente lo siguiente: el aspecto presentable [perceptible], cuya regla de presentación se representa en el esquema de la noción, no puede extraerse nunca del ámbito de lo intuible empíricamente. Si imagen equivale a aspecto empírico en el sentido más amplio, entonces, aparentemente, el esquema de la noción no se deja poner "en imagen alguna". Sin embargo, también los aspectos ligados a la construcción matemática de los conceptos están, como imágenes de "magnitudes", limitados a cierto dominio de lo objetivo. Las nociones, como conceptos originarios, no pueden ponerse en imágenes de esa índole, por cuanto representan aquellas reglas mediante las cuales se forma la objetividad en general, como horizonte previo del encuentro posible de todos los objetos. "Imagen", en la frase citada, mienta, por consiguiente, aquellas especies de las imágenes-esquemas que pertenecen a los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos. En ninguna de tales imágenes puede ponerse el esquema de los conceptos puros del entendimiento.

Ahora bien, la explicitación de la posibilidad interna del conocimiento ontológico en la deducción trascendental dió el resultado siguiente: los conceptos puros se refieren, mediante la síntesis pura de la imaginación trascendental, esencialmente a la intuición pura (tiempo) y viceversa. Hasta ahora, se expuso solamente la necesidad esencial de la relación entre la noción y el tiempo. En cambio,

136 A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).

la estructura íntima de esta relación como juntura íntima de la trascendencia no ha sido aclarada aún.

El tiempo, pues, en calidad de intuición pura, es algo que proporciona un aspecto antes de toda experiencia. Es por esto por lo que debe llamarse imagen pura el aspecto puro (para Kant, la sucesión pura de ahoras consecutivos) que se ofrece en tal intuición pura. Y es Kant mismo, quien dice en el capítulo sobre esquematismo: "La imagen pura... de todos los objetos de los sentidos en general (es) el tiempo".[137] Kant dice lo mismo en un lugar posterior, no menos importante, donde determina la esencia de la noción: la noción es "el concepto puro, por cuanto sólo en el entendimiento tiene su origen (no en la imagen pura de la sensibilidad)".[138]

Por consiguiente, también el esquema del concepto puro del entendimiento puede muy bien ponerse en una imagen, siempre que la imagen sea tomada en el sentido de "imagen pura".

El tiempo, como "imagen pura", es la imagen-esquema, y no solamente la forma de la intuición opuesta a los conceptos puros del entendimiento. El esquema de las nociones tiene, por tanto, un carácter propio. Como esquema en sí, representa unidades, y las representa como reglas que se recogen en un aspecto posible. Estas unidades representadas en las nociones se refieren, según la deducción trascendental, por necesidad esencial, al tiempo. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, por lo dicho, debe introducir éstos necesariamente, a modo de reglas, en el tiempo. Pero el tiempo es, como demostró la estética trascendental, la representación de un "objeto único".[139] "Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada más que por un objeto único, es intuición."[140] De ahí que el tiempo no sea solamente la necesaria imagen pura de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, sino también su única posibilidad de aspecto puro. Y esta única posibilidad de aspecto no muestra en sí más que el tiempo y lo temporoso.

Ahora bien, si la multiplicidad cerrada de los conceptos puros del entendimiento debe tener su imagen en esta única posibilidad de aspecto, es preciso que esta única imagen pueda tomar forma de un

[137] A 142, B 182 (trad. cit., t. I, p. 303).
[138] A 320, B 377 (trad. cit., t. II, p. 245).
[139] A 31 *s.*, B 47 (trad. cit., t. I, p. 137).
[140] *Loc. cit.*

modo múltiple. Los esquemas de las nociones, introduciéndose a modo de reglas en el tiempo como aspecto puro, se proporcionan su imagen desde el tiempo, y articulan así la única posibilidad de aspecto puro en una multiplicidad de imágenes puras. De este modo los esquemas de los conceptos puros del entendimiento "determinan" al tiempo. "Los esquemas pues no son nada más que determinaciones *a priori* del tiempo, según reglas",[141] o más brevemente "determinaciones trascendentales del tiempo".[142] Como tales son "un producto trascendental de la imaginación".[143] Este esquematismo forma *a priori* la trascendencia y por ello se denomina "Esquematismo trascendental".

En la trascendencia se realiza la ob-jetivación de lo que se ofrece como ob-jeto, de lo que se opone, por el conocimiento ontológico que, como intuición esquematizante, hace que la afinidad trascendental de la unidad de reglas sea visible *a priori* en la imagen del tiempo y, por lo tanto, receptible. El esquema trascendental tiene necesariamente, por su imagen-esquema pura, un carácter *a priori* correspondiente. Por consiguiente, la interpretación explícita de cada esquema puro particular, como determinación trascendental del tiempo, deberá mostrar el carácter formador de esta correspondencia.

Ahora bien, Kant toma la unidad cerrada de los conceptos puros del entendimiento de la tabla de los juicios y da, conforme a la tabla de nociones, las definiciones de los esquemas de cada uno de los conceptos puros del entendimiento. De acuerdo con los cuatro momentos de la división de las categorías (cantidad, cualidad, relación y modalidad), el aspecto puro del tiempo deberá mostrar cuatro posibilidades del tomar forma, a saber: "serie del tiempo, contenido del tiempo, ordenación del tiempo y conjunto del tiempo".[144] Estos caracteres del tiempo no se han desarrollado mediante un análisis del tiempo mismo, partiendo de él sistemáticamente, sino que han sido fijados en él "según el orden de las categorías".[145] La interpretación de cada esquema particular[146] comienza con un análisis relativamente detallado de los esquemas puros de la cantidad,

141 A 145, B 184 (trad. cit., t. I, p. 307).
142 A 138, B 177 (trad. cit., t. I, p. 298).
143 A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
144 A 145, B 184 *s.* (trad. cit., t. I, p. 307).
145 *Loc. cit.*
146 A 142 *ss.*, B 182 *ss.* (trad. cit., t. I, pp. 304 *ss.*).

de la realidad y de la substancia, haciéndose más y más concisa hasta terminar en simples definiciones.

Kant tiene, en cierto sentido, el derecho de hacer una exposición tan concisa. Pues si el esquematismo trascendental determina fundamentalmente la esencia del conocimiento ontológico, la elaboración sistemática de los conocimientos ontológicos ha de tropezar forzosamente, en el curso de la exposición del sistema de los principios sintéticos *a priori,* con la estructura del esquematismo y ha de exponer las determinaciones trascendentales del tiempo correspondientes. Y esto es lo que se produce de hecho, si bien dentro de ciertos límites.[147]

Es fácil de ver que mientras más transparente se haga la estructura esencial del esquematismo trascendental y, en general, de todo lo que pertenece a la totalidad de la trascendencia, más claros son los medios para orientarnos en la oscuridad de estas estructuras originarias "en lo más profundo de nuestra alma". Ciertamente la esencia general del esquematismo, y más particularmente del esquematismo trascendental, se ha determinado ya con suficiente claridad. Sin embargo, Kant da a entender que es posible avanzar más, al hacer la siguiente observación: "Sin demorarnos en un árido y tedioso análisis de lo exigido para los esquemas trascendentales de los conceptos puros del entendimiento en general, vamos a exponerlos más bien por el orden de las categorías y en conexión con ellas".[148]

¿Son únicamente la aridez y la tediosidad del asunto las que detienen a Kant de proseguir el análisis? A esto no se puede dar respuesta aún.[149] Esta respuesta aclarará también por qué en la presente interpretación se descartó todo intento de discutir en concreto las definiciones kantianas de los esquemas puros. Pero para hacer visible que la doctrina kantiana del esquematismo trascendental no es una teoría barroca, sino que fué creada a partir de los fenómenos mismos, se dará una interpretación, aunque breve y rudimentaria, del esquema trascendental de una categoría, a saber, de la substancia.

"El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo..."[150] Para la aclaración completa del esquematismo de

[147] A 158 *ss.*, B 197 *ss.* (trad. cit., t. II, p. 13).
[148] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
[149] Cf. infra, § 35, pp. 168 *ss.*
[150] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).

este esquema hay que aplicar la *primera analogía,* es decir, el "principio de la permanencia".

La substancia es una noción que por lo pronto dice solamente: ser substrato (subsistencia).[151] Su esquema tiene que ser la representación de la subsistencia, en tanto se presenta en la imagen pura del tiempo. Ahora bien, el tiempo, como sucesión pura de los ahoras, es siempre ahora. En cada ahora es ahora. El tiempo muestra así la constancia de sí mismo. El tiempo como tal es "inmutable y permanente", no "transcurre".[152] Dicho con más precisión: el tiempo no es algo permanente entre otros, sino que es el que da, precisamente sobre la base del mencionado carácter esencial de ser ahora en cada ahora, el aspecto puro de algo así como un permanecer en cuanto tal. En tanto que es esta imagen pura ("aspecto" puro inmediato), representa la subsistencia en la intuición pura.

Esta función de presentación sólo se hace verdaderamente clara si fijamos la atención —lo que Kant no hace aquí— en el contenido total de la noción "substancia". La substancia es una categoría de la "relación" (entre subsistencia e inherencia). Significa el ser-substrato para algo "adherente". El tiempo, por consiguiente, es una imagen pura de la noción de substancia sólo si presenta precisamente esa relación en una imagen pura.

Ahora bien, el tiempo como sucesión de ahoras, por lo mismo que constituye un ahora que transcurre en cada ahora, es además un ahora de otra índole. Como aspecto del permanecer, ofrece a la vez una imagen del cambio puro en el permanecer.

De modo que hasta esta interpretación rudimentaria del esquema trascendental de la substancia, que está lejos de penetrar en las estructuras originarias, muestra que lo mentado en la noción de substancia puede proporcionarse *a priori* una imagen pura en el tiempo. Por esto, la objetividad, en tanto que la substancia le pertenece como elemento constitutivo, se hace visible y perceptible *a priori* en la ob-jetivación. Gracias a este esquematismo, la noción está a la vista de antemano como noción esquematizante, de suerte que en esta mirada previa dirigida a la imagen pura de la permanencia puede mostrarse a la experiencia un ente inmutable bajo el cambio. "Al tiempo, pues, que es él mismo inmutable y permanente, corresponde

[151] A 182 *ss.,* B 224 *ss.* (trad. cit., t. II, pp. 47 *ss.).*
[152] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).

en el fenómeno lo inmutable de la existencia"[153] (es decir, el ser-ante-los-ojos).

El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma el objeto en la ob-jetivación pura de tal manera que lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuíble. Es entonces el tiempo el que, dando *a priori*, proporciona de antemano al horizonte de la trascendencia el carácter de una oferta perceptible. Pero esto no es todo. Como única imagen pura universal da al horizonte de la trascendencia el carácter de algo previamente circunscrito. Este horizonte ontológico único y puro es la condición de posibilidad para que el ente dado dentro de este horizonte tenga este o aquel horizonte especial y abierto, de carácter óntico. El tiempo no sólo da a la trascendencia una consistencia previa y unida, sino que le ofrece algo así como una pausa, conforme a su carácter de lo que se da puramente como tal. Lo "opuesto" de la objetividad, que pertenece a la finitud del orientarse en el sentido de la trascendencia, se hace, gracias a él, perceptible para un ser finito.

§ 23. *Esquematismo y subsunción*

En lo anterior se interpretó, intencionadamente, la teoría kantiana del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento desde la perspectiva única del proceso interior de la trascendencia. Ahora bien, Kant sigue en su fundamentación de la metafísica no sólo el curso de la problemática, que se renueva a cada paso, sino que se atiene —precisamente al introducir por vez primera los puntos decisivos de su doctrina— a las fórmulas más conocidas, que deben guiarnos hacia el problema. Así, la deducción trascendental partió del litigio de la metafísica tradicional. Éste se resuelve mediante la prueba de que las nociones deben ser categorías, es decir, deben pertenecer esencialmente a la trascendencia misma, si deben poder determinar *a priori* al ente empíricamente accesible. Con ello se fijó a la vez la condición del "uso" de dichos conceptos.

Usar conceptos significa en general: aplicarlos a los objetos o —desde el punto de vista de los objetos— poner éstos "bajo" conceptos. En el lenguaje de la lógica tradicional, este uso de conceptos se

[153] *Loc. cit.*

llama subsunción. El proceso del esquematismo consiste en usar *a priori* los conceptos puros como determinaciones trascendentales del tiempo, es decir: realizar el conocimiento puro. Desde este punto de vista, el problema del esquematismo se presta efectivamente a ser explicado siguiendo el hilo conductor de la subsunción. Pero es menester observar que aquí —en el conocimiento ontológico— se trata de antemano de conceptos ontológicos, y por consiguiente, de una subsunción específica, es decir, de una subsunción ontológica.

Pero Kant no olvidó, desde la primera caracterización de la unidad esencial del conocimiento ontológico,[154] el llamar la atención sobre la diferencia fundamental que hay entre: "reducir bajo conceptos" (lo que concierne a los objetos) y "poner en conceptos" (lo que concierne a la síntesis pura de la imaginación trascendental). El "poner en conceptos" de la síntesis pura se realiza en el esquematismo trascendental. Éste "forma" la unidad representada en la noción, convirtiéndola en elemento esencial de la objetividad visible en forma pura. En el esquematismo trascendental se forman primeramente las categorías como categorías. Si éstas son los verdaderos "conceptos originarios", el esquematismo trascendental es la conceptualización originaria y auténtica.

Si Kant introduce el capítulo sobre esquematismo con una advertencia acerca de la subsunción, es porque quiere conducirnos hacia la subsunción trascendental como problema central, para mostrar que la pregunta acerca de la posibilidad interna de la conceptualidad originaria surge dentro de la estructura esencial del conocimiento puro.

Los conceptos empíricos son extraídos de la experiencia y por lo mismo son "homogéneos" al contenido quiditativo del ente que determinan. Su aplicación a los objetos, es decir, su uso, no es un problema. "Mas los conceptos puros del entendimiento, si los comparáramos con intuiciones empíricas (y aun en general sensibles), son enteramente heterogéneos y no pueden jamás ser hallados en intuición alguna. ¿Cómo es pues posible la subsunción de éstas en aquéllos y por ende la aplicación de la categoría a los fenómenos, ya que nadie dirá: esta categoría, por ejemplo la causalidad, puede también ser intuída por los sentidos y está contenida en el fenómeno?"[155] Al preguntar por el uso posible de las categorías su esencia

[154] Cf. A 78 *ss.*, B 104 *ss.* (trad. cit., t. I, pp. 210 *ss.*).
[155] A 137 *s.*, B 176 *s.* (trad. cit., t. I, p. 297).

misma se convierte verdaderamente en problema. Estos conceptos nos enfrentan con la cuestión acerca de la posibilidad de su "formación" en general. Es por esto por lo que el hablar de la subsunción de los fenómenos "bajo categorías" no equivale a una fórmula para solucionar el problema, sino que encierra precisamente el problema del sentido en el que aún se puede hablar de subsunción "bajo conceptos".

Si tomamos en cuenta que la formulación kantiana del problema del esquematismo como problema de la subsunción no es sino una introducción al problema, recibimos un indicio sobre la intención central y, con ello, sobre el contenido medular del capítulo de el esquematismo.

Representar conceptualmente significa: representar algo "en general". La "generalidad" de la representación debe convertirse en problema con la formación de los conceptos en general. Pero si las categorías como conceptos ontológicos no son homogéneas a los objetos empíricos y a los conceptos de los mismos, entonces su "generalidad" no puede ser sólo una generalidad de grado más alto, la de un "género" óntico superior o supremo. ¿Qué carácter de "generalidad" tiene la generalidad de los conceptos ontológicos, es decir, de los conceptos metafísicos? Esto equivale a preguntar: "¿Qué significa *generalis* en la definición de la ontología como *metaphysica generalis*? El problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es la pregunta acerca de la esencia íntima del conocimiento ontológico.

Resalta así que, si Kant plantea, en el capítulo del esquematismo, el problema de la conceptualidad de los conceptos originarios, y lo resuelve mediante la determinación esencial de estos conceptos como esquemas trascendentales, la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento constituye la etapa decisiva de la fundamentación de la *metaphysica generalis*.

Hay una cierta razón para esta referencia a la idea de la subsunción como explicación inicial del problema del esquematismo trascendental. Así pues, Kant puede extraer de ella una indicación para la posible solución del problema y caracterizar provisionalmente la idea del esquematismo trascendental a partir de la subsunción. Si el concepto puro del entendimiento es completamente heterogéneo a los fenómenos, a pesar de que debe determinarlos, debe haber algo que medie entre ellos, superando la heterogeneidad.

"Esta representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, intelectual, y por la otra sensible. Tal es el esquema trascendental."[156] "Por eso una aplicación de la categoría a los fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo que, como esquema de los conceptos puros del entendimiento, permite la *subsunción* de éstos bajo aquéllos."[157]

Así, la forma inmediata y externa del problema del esquematismo, como problema de la subsunción, muestra precisamente el significado interno del esquematismo trascendental. No hay nada que dé lugar a las constantes quejas sobre la incoherencia y confusión del capítulo de el esquematismo. Si alguna parte de la *Crítica de la razón pura* destaca por la precisión de su estructura y por la adecuada concisión de cada palabra, es seguramente esta pieza angular de la obra. De acuerdo con su importancia, debe ponerse expresamente de relieve su disposición:

1) Introducción al problema del esquematismo, siguiendo el hilo conductor de la idea tradicional de la subsunción (A 137, B 176 [trad. cit., t. I, p. 297], A 140, B 179 [trad. cit., t. I, p. 300]: "El esquema es en sí mismo...").

2) Análisis preliminar de la estructura del esquema en general y el esquematismo de los conceptos empíricos (hasta A 142, B 181 [trad. cit., t. I, p. 303]: "En cambio, el esquema de un concepto puro del entendimiento es...").

3) Análisis del esquema trascendental en general (hasta A 142, B 182 [trad. cit., t. I, p. 304]: "La imagen pura de todas las magnitudes" *).

4) Interpretación por separado de cada esquema trascendental en particular según tabla de las categorías (hasta A 145, B 184 [trad. cit., t. I, p. 306]: "Se ve, pues, por todo esto...").

5) Definición de las cuatro clases de categorías, respecto a las cuatro posibilidades correspondientes a la posibilidad de formación pura del tiempo (hasta A 145, B 185 [trad. cit., t. I, p. 307]: "Así se ve bien...").

6) La determinación del esquematismo trascendental como "con-

[156] A 138, B 177 (trad. cit., t. I, p. 298).

[157] A 139, B 178 (trad. cit., t. I, p. 299). El texto se ha traducido directamente.

* La traducción de García Morente dice: "El esquema puro de..."

dición verdadera y única" de la trascendencia (hasta A 146, B 185 [trad. cit., t. I, p. 308]: "Mas se advierte también en seguida...").

7) Aplicación crítica de la definición de la esencia de las categorías, fundada en el esquematismo (hasta el final del capítulo).

El capítulo del esquematismo, lejos de ser "confuso", tiene una estructura incomparablemente transparente. El capítulo del esquematismo en vez de ser "desconcertante" conduce con admirable seguridad hacia el centro de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura*. Todo esto sólo se hace evidente cuando se ha comprendido que es la finitud de la trascendencia la que sirve de base a la posibilidad interna, es decir, a una necesidad de la metafísica, de modo que la interpretación puede apoyarse sobre este fundamento.

Sin embargo, Kant escribe todavía en sus últimos años (1797): "El esquematismo es en el fondo uno de los puntos más difíciles. Ni el señor Beck puede comprenderlo. Yo considero este capítulo como uno de los más importantes." [158]

QUINTA ETAPA DE LA FUNDAMENTACIÓN: DETERMINACIÓN TOTAL DE LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO

En la etapa anterior se alcanzó, con el esquematismo trascendental, el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica y, por ello, la meta de la fundamentación. Si se agrega todavía una quinta etapa, esto no contribuye al progreso de la fundamentación; más bien hay que apoderarse expresamente del fundamento obtenido, con respecto a una construcción posible.

Al hacerlo, debemos comprender apropiadamente la unidad de las etapas recorridas, no como una suma posterior, sino a modo de una determinación autónoma y completa de la esencia del conocimiento ontológico. Kant concentra esta determinación decisiva de la esencia en el "principio supremo de todos los juicios sintéticos".[159] Ahora bien, si el conocimiento ontológico no es otra cosa que la formación originaria de la trascendencia, el principio supremo deberá contener la determinación central de la esencia de la trascendencia. Va a demostrarse que esto es así. Sobre la base así adquirida, se obtendrá una perspectiva sobre las tareas y las consecuencias ulteriores de la fundamentación kantiana de la *metaphysica generalis*.

[158] Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.*, vol. V, nº 6359.

[159] A 154–158, B 193–197 (trad. cit., t. II, pp. 8–13).

§ 24. *El principio sintético supremo como determinación total de la esencia de la trascendencia*

También este punto central de la doctrina es introducido por Kant en forma de crítica a la metafísica tradicional. Ésta pretende conocer al ente "por medio de los conceptos puros", es decir, pensando solamente. La lógica general delimita la esencia peculiar del pensamiento puro. El pensar puro es un enlazar el sujeto con el predicado (juzgar). Un enlace de esta índole no hace más que aclarar lo que en las representaciones enlazadas se representa como tal. Debe ser simplemente explicativo, "analítico", puesto que sólo puede "jugar con representaciones".[160] El pensar puro, si quiere ser tal, debe "quedarse" en lo representado como tal. Desde luego, tiene, aun dentro de esta restricción, sus propias reglas, principios, el supremo de los cuales es el "principio de contradicción".[161] El pensar puro no es, de ningún modo, un conocimiento, sino solamente un elemento, pero un elemento necesario, del conocimiento finito. Partiendo del pensamiento puro —en el supuesto de haber tomado de antemano el pensamiento por un elemento del conocimiento finito—, puede mostrarse su necesaria referencia a algo que determina primariamente el conocimiento pleno.

Si el predicado debe ser un elemento del conocimiento, no se trata tanto de su relación con el sujeto (síntesis apofántica-predicativa), como de su "relación" (mejor dicho: de toda la referencia sujeto-predicado) con "algo totalmente distinto".[162] Esto otro distinto es el ente mismo, con el que el conocimiento —y por lo tanto también la relación judicativa correspondiente— debe estar "en concordancia". El conocimiento, por consiguiente, debe "rebasar" aquello en lo cual "permanece" necesariamente un puro pensar restringido como tal. Kant llama síntesis (síntesis veritativa) a esta "relación" con "algo totalmente distinto". El conocimiento como tal, en tanto conoce cada vez algo totalmente distinto, es sintético. Pero como también puede llamarse síntesis al enlace predicativo-apofántico en el pensar puro, se ha distinguido ya la síntesis específica del conocimiento como la que aporta (a saber: lo totalmente distinto).

160 A 155, B 195 (trad. cit., t. II, p. 10).

161 A 150 *ss.*, B 189 *ss.* (trad. cit., t. II, pp. 5 *ss.*).

162 A 154, B 193 *s.* (trad. cit., t. II, p. 8).

Pero este salir hacia "lo totalmente distinto" exige un estar dentro de un *médium*,[163] en el cual esto "totalmente distinto", que no es el ser cognoscente mismo, ni tampoco su dueño, puede salir al encuentro. Kant describe en los términos siguientes lo que posibilita y constituye este rebasar orientado que admite el encuentro: "Sólo hay un conjunto en el cual están contenidas todas nuestras representaciones, es a saber: el sentido interno y la forma del mismo *a priori:* el tiempo. La síntesis de las representaciones descansa en la imaginación, pero la unidad sintética de las mismas (que se requiere para el juicio) descansa en la unidad de la apercepción."[164]

Aquí se repite expresamente la tríada de los elementos, que fué introducida en la segunda etapa de la fundamentación, al caracterizarse por primera vez la unidad esencial del conocimiento ontológico. La tercera y la cuarta etapa mostraron después cómo estos tres elementos forman una unidad estructural, cuyo centro formador es la imaginación trascendental. Pero lo que aquí se forma es la trascendencia. Si Kant, con el propósito de aclarar definitivamente la trascendencia, recuerda ahora esta tríada, ya no debemos tomarla bajo la forma de esa enumeración —oscura aún— bajo la cual se la introdujo en la segunda etapa; más bien debe estar íntegramente presente en toda la transparencia de su estructura, tal como se patentizó finalmente en el esquematismo trascendental. Y si esta quinta etapa resume solamente, hay que tomar posesión expresamente de la unidad esencial de la trascendencia, apenas planteada como problema en la segunda etapa, como iluminada de un cabo a otro y aclarada desde la raíz misma de su posibilidad.

Kant, por lo mismo, reduce todo el problema de la esencia de la finitud en el conocimiento a la breve fórmula de la "posibilidad de la experiencia".[165] Experiencia significa: conocimiento finito, intuitivamente receptivo del ente. El ente debe ser dado al conocimiento como objeto. Pues bien, la palabra "posibilidad" tiene, en la expresión: "posibilidad de la experiencia", una ambigüedad característica.

La experiencia "posible" puede ser comprendida al diferenciarla de una experiencia real. Pero en la "posibilidad de la experiencia", la experiencia "posible" no es problema, como no lo es la real, considerándolas con respecto a lo que las posibilita previamente.

[163] A 155, B 194 (trad. cit., t. II, p. 9).

[164] *Loc. cit.*

[165] A 156 *ss.*, B 195 *ss.* (trad. cit., t. II, p. 10).

Posibilidad de la experiencia significa, por consiguiente, aquello que posibilita una experiencia finita, es decir, una experiencia no necesaria sino posiblemente real. Esta "posibilidad", que posibilita lo "en cierto modo posible", es la *possibilitas* de la metafísica tradicional y es igual a la *essentia* o *realitas*. "Las definiciones reales [*Real-Definitionen*] son tomadas de la esencia de la cosa, del fundamento primario de la posibilidad." "Sirven para cobrar conocimiento de la cosa de acuerdo con su posibilidad interna." [166]

"Posibilidad de la experiencia", por consiguiente, quiere decir, en primer lugar: la totalidad unida de lo que posibilita esencialmente el conocimiento finito. "*La posibilidad de la experiencia* es, pues, lo que da a todos nuestros conocimientos *a priori* realidad objetiva." [167] La posibilidad de la experiencia equivale, por lo tanto, a la trascendencia. Circunscribir la plena totalidad de la esencia de ésta equivale a determinar "las condiciones de la posibilidad de la experiencia".

La "experiencia", entendida como experimentar y no como lo experimentado, es un intuir receptivo, que debe dejarse dar el ente. "Darse un objeto" quiere decir: "presentarlo inmediatamente en la intuición".[168] Pero ¿qué quiere decir esto? Kant contesta: "*Referir* la representación [del objeto] a una experiencia real o al menos posible." [169] Este referir quiere decir: para que un objeto pueda darse, es preciso que de antemano se haya efectuado una orientación hacia lo que pueda ser "atraído hacia acá". Este previo orientarse se efectúa, como lo demostró la deducción trascendental y lo explicó el esquematismo trascendental, en la síntesis ontológica. Este orientarse hacia... es la condición de la posibilidad de la experiencia.

Pero la posibilidad del conocimiento finito requiere una segunda condición. Sólo un verdadero conocimiento es conocimiento. Pero verdad significa "concordancia con el objeto".[170] Por lo tanto, es necesario que pueda salir al encuentro este "qué" [Wo-mit] de la posible concordancia, es decir, algo que regule y dé una medida. El horizonte de lo que se ob-jeta debe estar abierto de antemano y, como

[166] *Logikvorlesung*, § 106, nota 2, *loc. cit.*, VIII, p. 447; cf. también B 302, nota (trad. cit., t. II, p. 145), A 596, B 624, nota.

[167] A 156, B 195 (trad. cit., t. II, pp. 10–11).

[168] *Loc. cit.* El texto se ha traducido directamente.

[169] *Loc. cit.*

[170] A 157, B 196 *s.* (trad. cit., t. II, p. 11).

tal, ser perceptible. Este horizonte es la condición de la posibilidad del objeto respecto a su poder ob-jetarse.

La posibilidad del conocimiento finito, es decir, del experimentar de lo experimentado como tal, está, por tanto, bajo dos condiciones. Estas dos condiciones deben delimitar juntas la esencia plena de la trascendencia. Dicha delimitación puede resumirse en una proposición que enuncia el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos, es decir, de los juicios cognoscitivos finitamente, y que, como tal, vale de antemano para "todos".

¿Cuál es la forma definitiva que Kant da a ese "principio supremo de todos los juicios sintéticos"? Este principio se enuncia así: "Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones *de la posibilidad de los objetos de la experiencia*." [171]

El contenido decisivo de esta frase no está tanto en lo que Kant subraya, sino en el "son al mismo tiempo". Pues ¿qué quiere decir ese "ser al mismo tiempo"? Expresa la unidad esencial de la estructura total de la trascendencia. Ésta consiste en que la "objetivación que se orienta hacia" (algo), como tal, forme el horizonte de la objetividad en general. El rebasar..., que es previamente y siempre necesario en el conocimiento finito, es, por lo tanto, un continuo ex-tasiarse. Pero este éx-tasis esencial forma y se propone, precisamente en el estar, un horizonte. La trascendencia es en sí extática-horizontal. Esta articulación de la trascendencia unida en sí encuentra su expresión en el principio supremo.

Por esto puede formularse brevemente como sigue: lo que posibilita la experiencia, posibilita a la vez lo experimentable, o sea lo experimentado como tal. Esto quiere decir: la trascendencia hace accesible el ente en sí mismo a un ser finito. El "ser al mismo tiempo" de la fórmula del principio sintético supremo no significa solamente que las dos condiciones se presenten siempre a la vez; o que la una no pueda ser pensada sin la otra; o que ambas condiciones sean idénticas. Este principio fundamental no es, de ningún modo, un principio obtenido *a posteriori* al que hay que tener por valedero, si ha de valer la experiencia; es, por el contrario, la expresión del conocimiento fenomenológico originario de la estructura interna y unida de la trascendencia. Ésta ha sido estudiada [172] en

[171] A 158, B 197 (trad. cit., t. II, pp. 13–14).

[172] La interpretación del principio sintético supremo que hemos dado

las etapas ya presentadas sobre el desarrollo esencial de la síntesis ontológica.

§ 25. *La trascendencia y la fundamentación de la "metaphysica generalis"*

Se ha señalado como tarea de la fundamentación de la *metaphysica generalis* la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia. La aprehensión de la estructura total de la trascendencia hace posible que ahora se abarque con la vista la originalidad total del conocimiento ontológico, tanto su conocer como su conocido.

El conocimiento, siendo finito, ha de ser una intuición receptiva y pensante de lo-que-se-ofrece y, desde luego, una intuición pura. Es un esquematismo puro. La unidad pura de los tres elementos del conocimiento puro se expresa en el concepto del esquema trascendental como "determinación trascendental del tiempo".

Si el conocimiento ontológico es formador de esquemas, se sigue que crea (forma) espontáneamente el aspecto puro (imagen). ¿No es entonces "creador" el conocimiento ontológico, que se realiza en la imaginación trascendental? Y si el conocimiento ontológico forma la trascendencia, constituyendo ésta a su vez la esencia de la finitud, ¿no se rompe entonces, por este carácter "creador", la finitud de la trascendencia? ¿No se convierte el ser finito, por este comportamiento creador, precisamente en un ser infinito?

Pero ¿es el conocimiento ontológico "creador" a la manera del *intuitus originarius,* para el cual el ente, en la intuición, surge como una creación, sin convertirse jamás en objeto? ¿Se "conoce" al ente en este conocimiento ontológico "creador", es decir, se lo crea como tal? De ninguna manera. El conocimiento ontológico no solamente no crea al ente, sino que en ningún sentido se refiere temática y directamente a éste.

Pero ¿a qué se refiere entonces? ¿Qué es lo conocido por este

muestra en qué medida determina este principio la esencia de los juicios sintéticos *a priori* y puede ser considerado como el principio metafísico de *razón suficiente,* bien comprendido. Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Festschrift f. E. Husserl* (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.), 1929, pp. 71 *ss.,* sobre todo p. 79 (apareció también como separata; 3ª ed., 1949, pp. 15 *s.*) [hay trad. esp.]

conocimiento? Una nada. Kant lo denomina X y habla de un "objeto". ¿Hasta qué grado es esta X una nada y hasta qué grado es, no obstante, un "algo"? Una breve interpretación de los dos pasajes principales, donde Kant habla de esta X, dará respuesta a esta pregunta acerca de lo conocido en el conocimiento ontológico. Es muy significativo que el primero de estos pasajes se halle en la introducción a la deducción trascendental"; [173] el segundo se encuentra en el capítulo intitulado: "Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos"; [174] capítulo que según el plan de la *Crítica de la razón pura* cierra la fundamentación positiva de la *metaphysica generalis.*

El primer pasaje dice así: "Ahora podremos determinar con más exactitud nuestro concepto de un objeto en general. Todas las representaciones, como representaciones, tienen sus objetos, y a su vez pueden ser objetos de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que pueden sernos dados de inmediato, y se llama intuición lo que en ellos se refiere inmediatamente al objeto. Ahora bien, estos fenómenos no son cosas en sí, sino solamente representaciones que, a su vez, tienen su objeto, el cual, por consiguiente, no puede ser intuído por nosotros y, por lo tanto, será llamado objeto no-empírico, es decir, trascendental = X."

Lo que en el fenómeno se opone de inmediato es lo que da la intuición. Ahora bien, los fenómenos son en sí mismos "sólo representaciones" y no cosas en sí. Lo representado en ellos no se manifiesta sino en y para un orientarse receptivo hacia... Pero este orientarse receptivo debe "tener a su vez su objeto". En efecto, debe dar previamente algo que tenga el carácter de un ob-jeto, para formar el horizonte dentro del cual un ente autónomo puede salir al encuentro. Este "hacia" del orientarse previo no puede pues ser intuído por nosotros en el sentido de una intuición empírica. Sin embargo, esto no excluye sino, por el contrario, incluye la necesidad de su perceptibilidad inmediata en una intuición pura. Este "hacia" del orientarse previo puede, por lo tanto, "ser llamado el objeto no-empírico = X".

"Todas nuestras representaciones están, en efecto, relacionadas por medio de nuestro entendimiento con algún objeto, y como los

[173] A 108 *s.*

[174] A 235 *ss.*, B 294 *ss.* (trad. cit., t. II, pp. 133 *ss.*).

fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible; pero este algo como objeto de una intuición en general no es, por lo dicho, sino el objeto trascendental. Éste significa un algo = X, sobre el cual nada sabemos, ni, en general (según la constitución actual de nuestro entendimiento) nada más será posible saber, pero que puede, como correlato de la unidad de la apercepción, servir a la unidad de la multiplicidad en la intuición sensible y, mediante la intervención de esta última, nuestro entendimiento lo recoge en el concepto de un objeto."[175]

X es un "algo", sobre el cual, en general, nada podemos saber. No es incognoscible porque esa X, como ente, se encuentre oculta "detrás" de una capa de fenómenos, sino porque "ni siquiera" puede convertirse en objeto posible de un saber, es decir, en objeto de la posesión de un conocimiento sobre el ente; y no puede convertirse en esto porque es una nada.

Nada significa: no un ente, pero, al mismo tiempo, "algo". "Solamente sirve como correlato", es decir, que es, de acuerdo con su esencia, un horizonte puro. Kant llama a esta X el "objeto trascendental", es decir, aquello que se opone en la trascendencia y puede ser captado por ella, como su horizonte. Ahora bien, si la X, conocida en el conocimiento ontológico, es, por su esencia, horizonte, este conocimiento debe ser tal que mantenga abierto este horizonte en su carácter de horizonte. Pero en este caso, ese "algo" no podrá ser precisamente el tema inmediato y único de una comprensión. El horizonte debe ser no temático y, no obstante, estar en la mirada. Sólo así puede poner temáticamente en primer plano lo que le sale al encuentro como tal dentro del horizonte.

La X es "objeto en general". Pero esto no significa un ente general e indeterminado, que se ob-jeta. Dicha expresión mienta, más bien, todo aquello que constituye previamente un cómputo de objetos posibles en calidad de ob-jetos, el horizonte de una ob-jeción. Este horizonte, desde luego, no es un objeto, sino una nada, siempre que objeto equivalga a un ente temáticamente aprehendido. Por otra parte, el conocimiento ontológico no es conocimiento, si entendemos por conocimiento la aprehensión de un ente.

El conocimiento ontológico se llama con razón conocimiento, si

[175] A 250; este texto fué corregido por el mismo Kant. Cf. *Nachträge*, CXXXIV.

le corresponde alguna verdad. Pero no solamente "tiene" una verdad, sino que es la verdad original, que Kant llama, por lo mismo, "verdad trascendental". Verdad cuya esencia se aclaró a través del esquematismo trascendental. "Pero todos nuestros conocimientos están en el conjunto de toda la experiencia posible y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la referencia universal a toda la experiencia posible."[176]

El conocimiento ontológico "forma" la trascendencia; formación que no es sino un mantener abierto el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente con la mirada. Si, por otra parte, la verdad equivale a manifestación de..., la trascendencia viene a ser la verdad original. Pero la verdad, a su vez, debe dividirse en dos: la posibilidad de revelación del ser y la patentibilidad del ente.[177] Si el conocimiento ontológico revela el horizonte, su verdad está precisamente en el permitir el encuentro del ente dentro del horizonte. Kant dice que el conocimiento ontológico tiene sólo un "uso empírico", es decir, que sirve para posibilitar el conocimiento finito, entendido como experiencia del ente que se manifiesta.

Por eso debe quedar abierta la cuestión de si este conocimiento, "creador" solamente en sentido ontológico pero jamás en el óntico, rompe la finitud de la trascendencia, o si, por el contrario, hunde precisamente al "sujeto" finito en su propia finitud.

Según esta determinación de la esencia del conocimiento ontológico, la ontología no es sino la revelación explícita del conjunto sistemático del conocimiento puro en tanto que éste forma la trascendencia.

Kant, sin embargo, quiere substituir "el orgulloso nombre de ontología"[178] por el de "filosofía trascendental", es decir, por el de una revelación de la esencia de la trascendencia. Y en esto tiene razón, si se toma el término "ontología" en el sentido de la metafísica tradicional. Esta ontología tradicional "pretende dar conocimientos sintéticos *a priori* de las cosas en general". Va tan lejos que se convierte en un conocimiento óntico *a priori*, privilegio de un ser infinito. Pero si esta ontología renunciara tanto a sus "pretensiones" como a su "orgullo", es decir, si se comprendiera en su finitud, o

[176] A 146, B 185 (trad. cit., t. I, p. 308).
[177] Cf. *Vom Wesen des Grundes, loc. cit.*, pp. 75 *ss.*, 3ª *ed.*, pp. 11 *ss.*
[178] A 247, B 303 (trad. cit., t. II, p. 148).

sea, como estructura necesaria de la esencia de la finitud, la expresión "ontología" recibiría primeramente su esencia legítima, justificándose a la vez su uso. El mismo Kant se sirve de la expresión "ontología" en el sentido que fué adquirido y asegurado por la fundamentación de la metafísica, y lo hace en un pasaje decisivo de la *Crítica de la razón pura,* donde presenta el plan de la metafísica entera.[179]

Por la transformación de la *metaphysica generalis* se socava la base de la metafísica tradicional y por ello el edificio mismo de la *metaphysica specialis* empieza a tambalearse. Pero esta nueva problemática no debe tocarse aún, pues para ello es necesaria una preparación que exige una asimilación más profunda de todo lo que Kant logró al unir la estética y la lógica trascendentales como fundamentación de la *metaphysica generalis.*

[179] A 845, B 873. Cf. también el empleo del título "ontología" en: *Fortschritte der Metaphysik.*

Parte Tercera

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA EN SU ORIGINAREIDAD

Pero, ¿es posible aprehender, en un sentido aún más originario, la fundamentación que se ha logrado hasta ahora? ¿No es esta incesante búsqueda de lo originario más bien una vacua curiosidad? ¿No se la castiga con esa mezquindad que es el destino de la manía de querer saberlo todo mejor? Y, ante todo: ¿no se impone al filosofar kantiano una medida que le es ajena, de modo que todo esfuerzo concluye en una crítica "desde fuera", que siempre resulta injusta?

La pregunta acerca de lo originario de la fundamentación kantiana tratará de evitar, de antemano, el riesgo de tales desvíos. Si la exposición de la originareidad quiere apartarse de toda crítica en el sentido de una polémica, deteniéndose en los justos límites de una interpretación, la idea de la originareidad que debe servirnos de guía debe ser extraída de la fundamentación kantiana misma. Se trata de preguntar al mismo Kant, a su propio descender hasta la dimensión de los orígenes (de las raíces), a su propio afán por llegar al fondo donde está la fuente de que manan las "fuentes fundamentales" del conocimiento, por la idea previa que le dirige. Pero, para que esto pueda suceder, debe quedar antes bien precisado lo que, en primera y última instancia, es el fundamento establecido en la fundamentación ya efectuada.

A) CARACTERIZACIÓN EXPLÍCITA DEL FUNDAMENTO ESTABLECIDO EN LA FUNDAMENTACIÓN

§ 26. *La imaginación trascendental como centro formativo del conocimiento ontológico*

La fundamentación de la *metaphysica generalis* es la respuesta a la pregunta acerca de la unidad esencial del conocimiento ontológico y del fundamento de su posibilidad. El conocimiento ontológico "forma" la trascendencia, lo que equivale a mantener abierto el hori-

zonte que, a través de los esquemas puros, se hace visible de antemano. Éstos "surgen" como un "producto trascendental"[180] de la imaginación trascendental; la cual, como síntesis originaria pura, forma la unidad esencial de la intuición pura (tiempo) y del pensamiento puro (apercepción).

Pero la imaginación trascendental no fué enfocada como tema central, por primera vez, en el esquematismo trascendental, sino que lo fué ya en la etapa precedente de la fundamentación, es decir, en la deducción trascendental. Y, puesto que ha de encargarse de la unión originaria, era preciso mencionarla desde la primera caracterización de la unidad esencial de conocimiento ontológico, es decir, desde la segunda etapa. La imaginación trascendental es, por lo tanto, el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello, a la vez, la de la *metaphysica generalis.*

Kant introduce la imaginación pura como una "función indispensable del alma".[181] Revelar explícitamente el fundamento establecido en la metafísica equivale, por consiguiente, a determinar más exactamente una facultad del alma humana. "Es natural" que la fundamentación de la metafísica se imponga finalmente una tarea como ésta, si es verdad que la metafísica, según las propias palabras de Kant, pertenece a la "naturaleza del hombre". De modo que la *antropología,* que Kant trató durante muchos años en sus clases, tiene que informarnos acerca del fundamento establecido de la metafísica.[182]

"La imaginación *(facultas imaginandi)* es una facultad de la intuición, aun sin la presencia de su objeto."[183] La imaginación pertenece, por lo tanto, a la facultad de la intuición. En la definición

[180] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).

[181] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).

[182] H. Mörchen, en su disertación de Marburgo (1928): *Die Einbildungskraft bei Kant,* realizó la tarea de exponer e interpretar en forma monográfica la doctrina kantiana de la imaginación, según se desprende de la *Antropología,* la *Crítica de la razón pura,* la *Crítica del juicio* y los demás escritos y cursos. Dicho estudio será publicado en el vol. XI del *Jahrbuch f. Philos. und phänomenol. Forschung.* La presente exposición se limita a lo más necesario, guiándose exclusivamente por el problema principal de la fundamentación de la metafísica.

[183] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Obras Completas (Cassirer) VIII, § 28, p. 54 (hay trad. esp. de José Gaos).

citada entiéndese bajo intuición, por lo pronto, la intuición empírica del ente. La imaginación, siendo "una facultad sensible", pertenece a las facultades del conocimiento que han sido divididas en sensibilidad y entendimiento, presentándose la primera como la facultad "inferior" de conocimiento. La imaginación es un modo de la intuición sensible "aun sin la presencia del objeto". No es preciso que el ente intuído esté presente él mismo; aún más: la imaginación no intuye lo recibido por ella, en calidad de intuición, como algo realmente "ante los ojos" y sólo como esto, a manera de la percepción para la cual el objeto "debe ser representado como presente".[184] La imaginación "puede" intuir, puede recibir un aspecto, sin necesidad de que lo intuído en cuestión se muestre como ente y sin que proporcione desde sí mismo el aspecto.

De modo que en la imaginación hay una peculiar desligación frente al ente. Es libre en la recepción de aspectos, es decir, es la facultad capaz de proporcionárselos a sí misma en cierta manera. La imaginación puede llamarse, por tanto, una facultad formadora en un doble sentido característico. Como facultad de intuir, es formadora ya que se proporciona (forma) la imagen (el aspecto). Siendo una facultad que no está destinada a la presencia de lo intuible, realiza ella misma, es decir, crea y forma la imagen. Esta "fuerza formadora" es un "formar" a la vez pasivo (receptor) y creador (espontáneo). La verdadera esencia de su estructura está contenida en este "a la vez". Pero si receptividad equivale a sensibilidad y entendimiento a espontaneidad, la imaginación se encuentra entre ambos de manera peculiar.[185] Este hecho le confiere un extraño carácter oscilante, que se manifiesta también en las definiciones kantianas de esta facultad. A pesar de su espontaneidad, Kant, al hacer la división de las dos clases fundamentales de las facultades del conocimiento, la agrega a la sensibilidad. En esto el criterio decisivo es el formar, en el sentido del proporcionar (formar) una imagen (intuir), lo que también se manifiesta en la definición.

Pero por su libertad, es para Kant una facultad del comparar, formar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis). "Imaginar", de esta suerte, significa toda representación no-percep-

[184] Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, 1889, p. 102.

[185] Ya en el *De Anima*, Γ 3, Aristóteles pone la φαντασία "entre" la αἴσθησις y la νόησις.

tiva en el sentido más amplio de la palabra, a saber: figurarse, idear, inventar, hacer juicios, tener ideas, etc. La "fuerza formadora" se une, por consiguiente, al ingenio, a la facultad de discernir y a la facultad de comparar en general. "Los sentidos proporcionan la materia de todas nuestras representaciones. De esta materia hace representaciones, primero, la facultad de formar, independientemente de toda presencia de objetos: es pues fuerza imaginativa, *imaginatio;* segundo, la facultad de comparar: ingenio y discernimiento, *iudicium discretum;* tercero, la facultad de conectar las representaciones con su objeto, no inmediatamente sino mediante un suplente, es decir, la facultad de designar las representaciones".[186]

Pero a pesar de clasificarla como una de las facultades de la espontaneidad, la imaginación mantiene siempre su carácter intuitivo. Es *subjectio sub aspectum,* es decir, una facultad de exposición intuitiva, una facultad de dar. El representar intuitivo de un objeto no-presente puede realizarse de una manera doble.

Si se limita a devolver, en una representación, lo anteriormente percibido, este aspecto depende en sí del ofrecido por una percepción anterior. Dicha presentación, que se refiere a algo anterior, es, por lo mismo, una presentación (exposición) que deriva su contenido de aquéllo *(exhibitio derivativa).*

Si, por el contrario, la imaginación inventa libremente el aspecto de un objeto, esta exposición de su aspecto es "originaria" *(exhibitio originaria).* En este caso, la imaginación se llama "productiva".[187] Pero esta clase de exposición originaria no es tan "creadora" como el *intuitus originarius* que, al intuir, crea al ente mismo. La imaginación productiva sólo forma el aspecto de un objeto posible y que tal vez pueda producirse bajo ciertas condiciones, es decir, de un objeto que ha de llevarse a la presencia. Pero la imaginación no lleva nunca a cabo esta producción. El formar productivo de la imaginación ni siquiera es "creador" en el sentido de que podría formar de la nada —es decir, de lo que nunca, ni en ninguna parte, ha experimentado— un mero y simple contenido de imagen [Bildgehalt]; pues "no es capaz de producir una representación sensible,

[186] Erdmann, *Reflexionen* I, 118. Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.*, vol. II, 1, nº 339, Cf. también Pölitz, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2ª ed., hecha según la ed. de 1821, por K. H. Schmidt, 1924, p. 141.

[187] *Anthropologie, op. cit.,* VIII. § 28.

que no hubiese sido dada anteriormente a nuestra facultad sensible; antes bien siempre puede señalarse la materia que le ha servido para aquélla".[188]

Esto es lo esencial del informe que la *Antropología* nos da sobre la imaginación en general y sobre la imaginación productiva en particular. No contiene nada más, aparte de lo que la fundamentación de la *Crítica de la razón pura* ha puesto ya de relieve. Por el contrario, la discusión de la deducción trascendental y del esquematismo ha sacado a luz, en un sentido mucho más original, el hecho de que la imaginación es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento.

Pero la definición de la imaginación según la cual ésta puede representar en la intuición un objeto sin que esté presente no se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, cuando menos en las consideraciones sobre la fundamentación. Pero, aun haciendo caso omiso de que dicha definición aparece expresamente en la deducción trascendental —si bien tan sólo en la segunda edición—,[189] ¿acaso no ha mostrado la discusión del esquematismo trascendental este carácter mencionado en la definición de la imaginación?

La imaginación forma previamente el aspecto del horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia del ente. Esta formación de aspecto en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible. En dicho proporcionar aspectos, la imaginación, en principio, no depende jamás de la presencia de un ente. Y en efecto, depende tan poco de ésta, que precisamente su pre-formación del esquema puro, por ejemplo, de la substancia, es decir, de la permanencia, consiste en poner bajo la mirada algo así como una presencia constante, dentro de cuyo horizonte puede mostrarse como tal ésta o aquella "presencia de un objeto". Por ello, la esencia de la imaginación, el poder intuir sin presencia, es aprehendida en el esquematismo trascendental de manera fundamentalmente más original.

Por último, el esquematismo muestra también la esencia "creadora" de la imaginación de un modo mucho más originario. Ésta no es, desde luego, ónticamente "creadora" en absoluto, pero sí es creadora como libre formación de imágenes. La *Antropología* seña-

[188] *Loc. cit.*

[189] B 151 (trad. cit., t. I, p. 268).

la que aun la imaginación productiva está destinada a las percepciones sensibles. Por el contrario, la imaginación, en el esquematismo trascendental, es originariamente expositiva en la imagen pura del tiempo. No tiene necesidad alguna de la intuición empírica. Por lo tanto, la *Crítica de la razón pura* muestra tanto el carácter intuitivo como la espontaneidad en el sentido más originario.

El intento de saber algo más originario sobre la imaginación como fundamento establecido de la ontología, a partir de la *Antropología,* fracasa siempre. Y no es solamente un intento infructuoso, sino un completo error, por desconocer, por una parte, el carácter empírico de la antropología kantiana, y por la otra, por no tomar en cuenta la peculiaridad de las consideraciones acerca de la fundamentación y la revelación del origen en la *Crítica de la razón pura.*

La antropología kantiana es empírica en un doble sentido. Por lo pronto, la caracterización de las facultades del alma se mantiene en el marco de los conocimientos que, sobre el hombre, proporciona la experiencia general. Además, las facultades mismas del alma, por ejemplo la imaginación, son estudiadas de antemano y únicamente desde el punto de vista de su referencia al ente y de cómo se refieren a éste. La imaginación productiva, de la que trata la *Antropología,* se refiere siempre únicamente al formar aspectos de objetos, empíricamente posibles o imposibles.

En cambio la imaginación productiva de la *Crítica de la razón pura* nunca se refiere a la formación de objetos, sino al aspecto puro de la ob-jetividad en general. Es imaginación productiva pura, independiente de la experiencia, y por ella se hace posible la experiencia. No toda imaginación productiva es pura; pero la imaginación pura, en el sentido descrito, es necesariamente productiva. Y en la medida en que forma la trascendencia, se la llama con razón imaginación trascendental.

La antropología no plantea siquiera la pregunta acerca de la trascendencia. Sin embargo, el fracasado intento de interpretar originariamente a la imaginación, a partir de la *Antropología,* dió por resultado que en la interpretación empírica de las facultades del alma —que a su vez no puede ser puramente empírica en el fondo— haya, a pesar de todo, un indicio acerca de las estructuras trascendentales. Pero éstas no pueden fundarse en la antropología, ni crearse a partir de ella por mera transmisión.

¿De qué clase, en fin, es el conocimiento que realiza la revela-

ción de la trascendencia, es decir, la aclaración de la síntesis pura y, por ello, la interpretación de la imaginación? Si Kant llama "trascendental" a este modo de conocer, sólo puede concluirse que tiene la trascendencia por tema. Pero ¿cuál es el carácter metódico de este conocimiento? ¿Cómo se efectúa la regresión hacia el origen? Mientras falte la claridad necesaria sobre estas cuestiones, no puede darse un paso más originario hacia la fundamentación.

En este punto de la discusión parece ineludible un examen directo del "método trascendental". Pero suponiendo que dicho método se haya aclarado ya, siempre quedará la tarea de descifrar, desde el fundamento establecido hasta ahora, la dirección de la regresión exigida por la dimensión del origen. Se comprende que el éxito de este cambio de dirección a una posible interpretación más original —dirección trazada por las cosas mismas— depende únicamente de si la fundamentación kantiana o sea su interpretación, tal cual se hizo, es lo suficientemente original y fecunda para poder servir de guía al cambiar de dirección. Pero esto sólo puede resolverse por medio de un verdadero ensayo. El camino que al principio parecía ser el más natural para penetrar en la antropología kantiana se ha revelado como un desacierto. Tanto más evidente resulta la necesidad de atenerse en la interpretación futura a aquel fenómeno que se patentiza como el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, a la imaginación trascendental.

§ 27. *La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental*

El comprender las facultades de "nuestra alma" como "facultades trascendentales" significa, por lo pronto, el revelarlas en la medida en que posibilitan la esencia de la trascendencia. "Facultad" no tiene pues el significado de una "fuerza fundamental" que se encuentre en el alma; "facultad" significa ahora lo que tal fenómeno "puede", en el sentido del posibilitar la estructura esencial de la trascendencia ontológica. Facultad equivale ahora a "posibilidad" de acuerdo con el significado antes[190] expuesto. Comprendida así, la imaginación trascendental no es solamente y en primer lugar una facultad que se presente entre la intuición y el pensa-

[190] Cf. § 24, p. 102.

miento puro, sino que, con ellos, es una "facultad fundamental", en tanto posibilita la unidad original de ambos y, por ello, la unidad esencial de la trascendencia en total. "Tenemos, pues, una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento a todo conocimiento." [191]

"Facultad fundamental" quiere decir, al mismo tiempo, que la imaginación pura no se deja reducir a los elementos puros con los cuales se une para formar la unidad esencial de la trascendencia. Por ello, Kant, al hacer la caracterización de la unidad esencial del conocimiento ontológico, enumera expresamente tres elementos: la intuición pura (tiempo), la síntesis pura por medio de la imaginación y los conceptos puros de la apercepción pura.[192] En este contexto Kant afirma que "veremos en el futuro" de qué modo funciona la imaginación, "una función indispensable del alma, sin la cual no podríamos tener jamás conocimiento alguno".

La posible unidad de esta tríada de elementos se discute en la deducción trascendental y se funda en el esquematismo. Éste, a su vez, trae de nuevo, al introducir la idea del esquematismo puro, la misma enumeración de los tres elementos puros del conocimiento ontológico. Y para terminar: la discusión sobre el principio supremo de todos los juicios sintéticos, es decir, la determinación definitiva de la plena esencia de la trascendencia, se introduce por la enumeración de los tres elementos mencionados "como las tres fuentes" de "posibilidad de los juicios sintéticos puros *a priori*".

A esta definición unívoca, que resulta de la misma problemática interna de la *Crítica de la razón pura* y considera a la imaginación trascendental como tercera facultad fundamental con la sensibilidad pura y al entendimiento puro, se opone, sin embargo, la declaración explícita que Kant hace tanto al principio como al final de su obra:

Sólo hay "dos fuentes fundamentales del alma, la sensibilidad y el entendimiento", sólo hay estas "dos ramas de nuestra facultad de conocimiento"; "fuera de estas dos fuentes de conocimiento, no tenemos ninguna otra".[193] A esta tesis corresponde la división de toda la investigación trascendental en dos partes: *Estética trascendental* y *Lógica trascendental*. La imaginación trascendental

[191] A 124.
[192] A 78 *s.*, B 104 (trad. cit., t. I, p. 210).
[193] Cf. § 6, pp. 37 *ss.*

no tiene patria. No se la trata tampoco en la estética trascendental, a la cual, como "facultad de la intuición", pertenecería verdaderamente. Por el contrario, figura como tema de la lógica trascendental, donde, por lo menos mientras la lógica se atenga al pensamiento como tal, no debería estar en rigor. Pero como esta estética y esta lógica están orientadas desde un principio hacia la trascendencia —la que no es solamente la suma de la intuición pura y del pensamiento puro, sino una unidad propia y originaria dentro de la cual la intuición y el pensamiento puros funcionan solamente como elementos—, el producto de ambas había de rebasarlas.

¿Es posible que este resultado pudiera escapársele a Kant, o es tan ajeno a su modo de pensar, que hubiera suprimido esta tríada de las facultades fundamentales a favor de su teoría de la dualidad de las ramas? No es éste el caso y lo prueba el hecho de que, antes bien, Kant, en pleno desarrollo de su fundamentación, tanto al terminar la introducción de la deducción trascendental como al iniciar la verdadera exposición de ésta, habla explícitamente de "tres fuentes primordiales del alma", como si nunca hubiera establecido una dualidad de ramas.

"Pero hay tres fuentes primordiales (facultades o poderes del alma), que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia, y que, a su vez, no pueden derivarse de ninguna otra facultad del alma: la sensibilidad, la imaginación y la apercepción... Todas estas facultades tienen además del uso empírico, un uso trascendental, que se refiere únicamente a la forma, siendo posible *a priori.*"[194]

"Hay tres fuentes subjetivas del conocimiento, sobre las cuales descansa la posibilidad de una experiencia en general y el conocimiento de los objetos de ésta: *la sensibilidad, la imaginación y la apercepción;* cada una de las cuales puede considerarse como empírica, es decir, según su aplicación a los fenómenos dados, pero las tres son también elementos o fundamentos *a priori,* tanto que condicionan propiamente ese uso empírico."[195] En ambos pasajes se hace notar expresamente el uso trascendental, además del empírico, así se pone nuevamente de manifiesto la relación con la antropología, hecho que ya se había mencionado.

[194] A 94.
[195] A 115.

Así, esta tríada de las facultades fundamentales está en aguda oposición con el dualismo de las fuentes fundamentales y ramas del conocimiento. Pero, ¿por qué habla de dos ramas? ¿Usa Kant esta imagen por azar al caracterizar la sensibilidad y el entendimiento, o la usa precisamente para señalar que ambos brotan de una "raíz común"?

Ahora bien, la interpretación de la fundamentación mostró que la imaginación trascendental no es solamente un lazo exterior que une dos extremos. Es originariamente unitiva, esto quiere decir que es la facultad propia que forma la unidad de las otras dos, que tienen una relación estructural y esencial con ella.

¿Y si este centro originariamente formativo fuera aquella "desconocida raíz común" de las dos ramas? ¿Es sólo una casualidad que Kant, al tratar por primera vez de la imaginación, diga que "rara vez llegamos a ser conscientes (de ella)"? [196]

B) LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL COMO RAÍZ DE AMBAS RAMAS

Si el fundamento establecido no tiene el carácter de una base dada sino el de una raíz, debe ser un fundamento, de tal manera, que las ramas nazcan de él y les preste apoyo y consistencia. Con ello se ha encontrado ya la dirección buscada para poder discutir la originareidad de la fundamentación kantiana a partir de su propia problemática. Dicha fundamentación se hace más original al no aceptar simplemente el fundamento establecido, sino al revelar además cómo esta raíz es la raíz de ambas ramas. Lo que significa nada menos que reducir la intuición pura y el pensamiento puro a la imaginación trascendental.

¿No salta a los ojos lo dudoso de este intento, para no hablar

[196]. A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209). La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos de Kant. Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente, y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán. Cf. *infra,* § 35, pp. 165 *ss.*

de sus posibilidades de éxito? ¿Acaso esta reducción de las facultades de conocimiento del ser finito a la imaginación, no equivale a rebajar todo conocimiento a una pura fantasía? ¿No se disuelve así la esencia del hombre en una pura apariencia?

Por otro lado, si hay que demostrar que el origen de la intuición pura y del pensamiento puro, como facultades trascendentales, reside en la imaginación trascendental como facultad, esto no significa que se pretenda comprobar que la intuición pura y el pensamiento puro sean productos de la imaginación y como tales una simple fantasía. La revelación del origen descrita significa más bien que la estructura de estas facultades está arraigada en la estructura de la imaginación trascendental, de tal modo que ésta no puede "imaginar" nada sino por su unidad estructural con aquellas dos.

Pero la cuestión de si lo formado en la imaginación trascendental es o no una pura apariencia en el sentido de una "mera imaginación" debe quedar sin resolver. Se considera como algo "meramente imaginado" lo que no es realmente ante los ojos. Pero lo formado en la imaginación trascendental no es, de acuerdo con su propia esencia y de ninguna manera, un ante los ojos, si es verdad que la imaginación trascendental no puede ser jamás ónticamente creadora. Precisamente por eso, lo formado en ella no podrá ser nunca esencialmente una "mera imaginación" en el sentido mencionado. Antes bien, el horizonte de los objetos formado en la imaginación trascendental —la comprensión del ser— es el que posibilita algo así como una distinción entre la verdad óntica y la apariencia óntica ("mera imaginación").

Pero, el conocimiento ontológico que tendría a la imaginación trascendental por fundamento esencial ¿no tiene acaso, como esencialmente finito, una no-verdad correspondiente a su verdad? En efecto, la idea de la no-verdad trascendental encierra uno de los problemas principales de la finitud, problema que, lejos de haberse resuelto, ni siquiera se ha planteado, pues primero debe elaborarse la base para el planteamiento de dicho problema. Pero esto sólo podrá suceder si se revela suficientemente la esencia de la trascendencia finita y, con ella, de la imaginación trascendental. Sin embargo, la intuición pura y el pensamiento puro no serán considerados nunca como algo imaginario, ya que la posibilidad de su esencia exige ser reducida a la estructura esencial de la imaginación tras-

cendental. La imaginación trascendental no imagina cosas semejantes a la intuición pura, sino que la hace posible precisamente en lo que "realmente" puede ser.

Pero así como la imaginación trascendental no es algo meramente imaginado por lo mismo que, como raíz, es "formadora", tampoco se la podrá pensar como una "fuerza fundamental" del alma. Pues nada sería más ajeno a esta regresión hacia el origen esencial de la trascendencia que una explicación monístico-empírica de las demás facultades del alma a partir de la imaginación. Dicha intención se descarta por sí misma, ya que, finalmente, la revelación de la esencia de la trascendencia permite decidir en qué sentido es posible hablar de "alma" y de "espíritu" y hasta qué grado aciertan originariamente estos conceptos en la esencia ontológico-metafísica del hombre.

La regresión hacia la imaginación trascendental como raíz de la sensibilidad y del entendimiento significa, más bien, solamente lo siguiente: proyectar de nuevo la constitución de la trascendencia a partir del fundamento de su posibilidad, en vista de la estructura esencial de la imaginación trascendental, obtenida dentro de la problemática de la fundamentación.

La regresión fundamentadora se mueve en la dimensión de las "posibilidades", de los posibles modos del posibilitar. Esto da como resultado que lo que se conoció hasta ahora como imaginación trascendental se disuelva finalmente en "posibilidades" más originales, de modo que el nombre mismo de "imaginación" se hace inadecuado por sí mismo.

La revelación ulterior de la originareidad de la fundamentación no pretenderá llevar a una base de explicación absoluta como tampoco se intentó hacerlo en la exposición de las etapas recorridas por Kant en el descubrimiento del fundamento. No puede desaparecer el carácter extraño del fundamento establecido, que ya se impuso a Kant; sino que se afirmará en la medida en que aumente la originareidad, si es verdad que la naturaleza metafísica del hombre, en su calidad de ser finito, es a la vez lo más desconocido y lo más real.

La problemática de la deducción trascendental y del esquematismo puede aclararse solamente si la imaginación trascendental se deja comprobar como raíz de la trascendencia. La pregunta acerca de la síntesis pura, planteada allí, tiende hacia una unión original,

en la que el elemento unitivo debe de estar previamente en el nivel de los elementos por unir. Pero esta formación de una unidad originaria no es posible sino a condición de que el elemento unitivo, por su esencia misma, haga surgir los elementos por unir. El carácter de raíz del fundamento establecido hace comprensible, según esto, la originareidad de la síntesis pura, es decir, su hacer surgir.

La interpretación siguiente mantendrá por cierto la orientación del camino recorrido en la fundamentación, pero no volverá a describir las etapas particulares. Además, la conexión específica entre la imaginación pura, la intuición pura y el pensamiento puro no se revelará originariamente sino en la medida en que la fundamentación kantiana contenga indicaciones para ello.

§ 28. *La imaginación trascendental y la intuición pura*

Kant llama "representaciones originarias" a las intuiciones puras, espacio y tiempo. Lo "originario" no se comprende aquí en un sentido óntico-psicológico, ni concierne al ser ante los ojos, acaso al hecho de ser innatas estas intuiciones en el alma, sino que caracteriza solamente la manera en que estas representaciones representan. La palabra "originario" corresponde al término *"originarius"* en la expresión *intuitus originarius,* y quiere decir: hacer surgir. Ahora bien, las intuiciones puras, en tanto pertenecen a la finitud del hombre, no pueden hacer surgir ente alguno en su representación. Y sin embargo, son formadoras en ese modo peculiar que consiste en representar previamente el aspecto del espacio y del tiempo como totalidades múltiples en sí. Reciben el aspecto, pero este recibir en sí es precisamente un acto formador que se da-a-sí-mismo lo que se ofrece. Las intuiciones puras son, esencialmente, una presentación "originaria" que hace surgir lo intuible: *exhibitio originaria.* Pero en dicha presentación se halla la esencia de la imaginación pura. La intuición pura puede ser "originaria" solamente porque es, conforme a su esencia, imaginación pura, que formando espontáneamente se da aspectos (imágenes).

El enraizamiento de la intuición pura en la imaginación pura se aclara completamente al preguntarnos acerca del carácter de lo intuído en la intuición

Es cierto que los comentaristas niegan a menudo bruscamente que la intuición pura intuya cosa alguna, ya que no es sino una

"forma de la intuición". Lo captado en la intuición pura es en sí una totalidad unida, aunque no vacía, cuyas partes son siempre limitaciones de sí misma. Y esa totalidad unida debe ser previamente captada con la mirada en relación al conjunto de su multiplicidad, frecuentemente indiferenciada. La intuición pura debe captar la unidad, uniendo originariamente, es decir, proporcionando la unidad. Kant tiene mucha razón al no hablar aquí de una síntesis, sino de una "sinopsis".[197]

La totalidad de lo intuído en la intuición pura no tiene la unidad de la universalidad del concepto. De modo que la unidad de la totalidad intuída no puede surgir en la "síntesis del entendimiento". Es una unidad previamente captada en la imaginación, formadora de la imagen. El "sin" * de la totalidad del espacio y del tiempo pertenece a una facultad de la intuición formadora. La sinopsis pura, si constituye la esencia de la intuición pura, sólo será posible dentro de la imaginación trascendental; y esto tanto más, por cuanto esta última es, en general, el origen de todo lo "sintético".[198] Por consiguiente, el término "síntesis" debe ser tomado aquí tan ampliamente que pueda englobar tanto la sinopsis de la intuición como la "síntesis" del entendimiento.

Kant, en una de sus *Reflexiones,* dice en forma directa y plástica: "El espacio y el tiempo son las formas de la pre-formación en la intuición".[199] Previamente forman ambas el aspecto puro que sirve de horizonte para lo empíricamente intuíble. Ahora bien, si la intuición pura, en su manera de intuir, revela la esencia específica de la imaginación trascendental, ¿no es entonces lo preformado en ella, en tanto formado en la imaginación *(imaginatio),* también imaginativo? Esta característica de lo intuído como tal en la intuición pura no es consecuencia formal del análisis que se ha venido haciendo, sino que, por el contrario, se halla encerrada en el contenido esencial mismo de lo que es accesible a la intuición pura. Dicho carácter

[197] A 94 *s.* Kant dice aquí expresamente que ha tratado, en la *Estética trascendental,* de la sinopsis trascendental.

* Se trata del prefijo griego σύν (con) que aparece en los términos síntesis y sinopsis.

[198] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).

[199] Erdmann, *Reflexionen II,* 408. Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.,* vol. V, nº 5934. Adickes, apoyándose en la variante de Erdmann —que en mi opinión no es acertada— lee en vez de "preformación" (Vorbildung), "unión" (Verbindung). Cf. *infra,* § 32, p. 148.

imaginativo del espacio y del tiempo no tiene pues nada de inaudito ni de extraño, siempre que no olvidemos que se trata de la intuición y la imaginación puras. Pues lo formado en la imaginación no es necesariamente una apariencia óntica, como ya se ha demostrado.

Kant habría comprendido muy poco de la estructura esencial de la intuición pura, y no habría podido concebirla siquiera, si no hubiera visto el carácter imaginativo de lo intuído en ella. Kant dice inequívocamente: "La mera forma de la intuición, sin substancia, no es en sí ningún objeto, sino la condición meramente formal del mismo (como fenómeno); así el espacio puro y el tiempo puro, que ciertamente son algo, como formas para intuir, pero no son ellos mismos objetos que sean intuídos *(ens imaginarium)*".[200] Lo intuído en la intuición pura como tal es un *ens imaginarium*. Por consiguiente, la intuición pura es, en el fundamento de su esencia, imaginación pura.

El *ens imaginarium* pertenece a las formas posibles de la "nada", es decir, de aquello que no es un ente en el sentido de lo ante los ojos. El espacio puro y el tiempo puro son "algo", pero no son "objetos" ciertamente. Si se dice escuetamente que "nada" se intuye en la intuición pura y que, por lo tanto, le faltan los objetos, esta interpretación es, por lo pronto, únicamente negativa y por añadidura equívoca, mientras no se aclare que Kant usa aquí el término "objeto" en un sentido restringido, de acuerdo con el cual se trata del ente mismo que se manifiesta en el fenómeno. Según esto, no todo "algo" es un objeto.

Las intuiciones puras, como "formas para intuir", son "intuiciones sin cosas",[201] a pesar de lo cual poseen un intuído. El espacio no es algo "real" —es decir, no es un ente accesible a la percepción— sino "la representación de la simple posibilidad de coexistencia".[202]

Sin duda, la tendencia a negarle a la intuición pura en general un objeto en el sentido de algo intuíble se acentúa especialmente por el hecho de que es posible referirse a un carácter verdaderamente fenoménico de la intuición pura, sin determinarlo suficien-

[200] A 291, B 347 (trad. cit., t. II, p. 206). R. Schmidt observa que en A *"(ens imaginarium)"* aparece tres líneas más arriba después de "tiempo".

[201] *Reflexionen II*, 402. Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.*, vol. V, nº 5315.

[202] A 374.

temente, desde luego. En nuestra conducta cognoscitiva respecto a las cosas ante los ojos, "espacio-temporalmente" organizadas, sólo estamos dirigidos hacia éstas. Pero el espacio y el tiempo no pueden negarse por ello. La pregunta, positivamente formulada, ha de ser: ¿cómo son ahí el espacio y el tiempo en esto? Cuando Kant dice que son intuiciones, dan ganas de contestar que por ello no son intuídos nunca. Ciertamente, no son intuídos en el sentido de una aprehensión temática, sino a la manera de una aportación originariamente formadora. Precisamente porque lo intuído puro es lo que es y como es, es decir, algo esencialmente por formar —en la doble acepción descrita del aspecto puro por crear— el intuir puro no puede intuir lo "intuído" a la manera de una recepción temáticamente aprehensora de lo ante los ojos.

Así pues, sólo la interpretación originaria de la intuición pura como imaginación pura ofrece la posibilidad de aclarar positivamente qué es lo intuído en la intuición pura. La intuición pura, como formación previa de un aspecto puro no-temático y, en sentido kantiano, no-objetivo, permite que la intuición empírica de las cosas espacio-temporales, que se mueve dentro de su horizonte, no tenga que intuir primeramente el espacio y el tiempo en el sentido de una aprehensión verificativa de esta multiplicidad.

Esta interpretación de la intuición pura ha aclarado también el carácter trascendental de la intuición trascendental, siempre y cuando la esencia propia de la trascendencia se funde en la imaginación pura. Puesta, como en efecto lo está, al principio de la *Crítica de la razón pura,* la estética trascendental es ininteligible en el fondo. Sólo tiene un carácter introductorio y no puede leerse, verdaderamente, sino desde la perspectiva del esquematismo trascendental.

Por insostenible que sea la tentativa de la escuela kantiana de Marburgo, que toma el espacio y el tiempo como "categorías" en sentido lógico y disuelve la estética trascendental en lógica, uno de los motivos que inspiraron esa tentativa es legítimo, a saber: la convicción, no aclarada, de que la estética trascendental, si se toma por separado, no puede ser el todo que se encuentra encerrado potencialmente en ella. Pero el carácter peculiar de la intuición pura, su carácter de "sin", no implica que la intuición pura pertenezca a la síntesis del entendimiento, por el contrario, la interpretación de este carácter de "sin" lleva al origen de la intuición pura en la imaginación trascendental. La disolución de la estética trascendental en la

lógica llega a ser aún más problemática cuando se ve que el objeto específico de la lógica trascendental, el pensamiento puro, está también enraizado en la imaginación trascendental.[203]

§ 29. *La imaginación trascendental y la razón teórica*

El intento de mostrar que el pensamiento puro y con él la razón teórica en general tienen su origen en la imaginación trascendental parece a primera vista infructuoso, ya que una empresa tal podría ser considerada en sí misma como un absurdo. Pues Kant dice explícitamente que la imaginación es "constantemente sensible".[204] ¿Cómo sería posible que ésta —siendo una facultad esencialmente sensible, es decir, "inferior" y subalterna— constituya el origen de una facultad mayor y "superior"? Que, en el conocimiento finito, el entendimiento suponga la sensibilidad y, con ella, la imaginación en función de "base", es fácilmente comprensible. Pero, que él mismo, por su esencia, deba su origen a la sensibilidad, es una opinión que, evidentemente, no puede disimular su patente contrasentido.

Sin embargo, debe recordarse, antes de toda argumentación formalista, que no se trata aquí de deducir empíricamente una facultad mayor del alma de una inferior. En tanto que en las consideraciones sobre la fundamentación no se trata en absoluto de las facultades del alma, no puede servir de guía —ni siquiera para formular una objeción— la jerarquía entre facultades "inferiores" y "superiores" que resulta de esta actitud hacia las facultades del alma. Pero, en primer lugar, ¿qué quiere decir "sensible"?

Intencionalmente, al caracterizar el punto de partida de la fundamentación, se delimitó la esencia de la sensibilidad, tal como Kant la definió por primera vez.[205] Sensibilidad, de acuerdo con esta definición, equivale a intuición finita. La finitud consiste en recibir lo que se ofrece. Lo que se ofrece y cómo se ofrece permanecen indeterminados. No toda intuición sensible, es decir, receptiva, ne-

[203] Sólo al separar netamente la sinopsis de la intuición pura y de la síntesis del entendimiento se aclara la diferencia entre la "forma de la intuición" y la "intuición formal", distinción que Kant introduce en B § 26, p. 160, nota (trad. cit., t. I, p. 279).

[204] A 124.

[205] Cf. *supra*, § 5, pp. 29 *ss*.

cesita ser forzosamente una intuición sensible y empírica. La "inferioridad" de la afección de los sentidos, físicamente condicionada, no pertenece a la esencia de la sensibilidad. De suerte que la imaginación trascendental, como intuición pura finita, no solamente puede, sino que debe ser sensible, en tanto determinación fundamental de la trascendencia finita.

Sin embargo, esta sensibilidad de la imaginación trascendental no puede tomarse en consideración para clasificarla dentro de la categoría de las facultades inferiores del alma, tanto menos cuanto que, siendo trascendental, deberá ser la condición de posibilidad de todas las facultades. De esta manera se descarta el argumento más serio, por ser el más "natural", en contra de un posible origen del pensamiento puro en la imaginación trascendental.

Así pues, ya no es posible considerar la razón como una facultad "superior". Pero se anuncia inmediatamente otra dificultad. Puede comprenderse, aún, que la intuición pura se origine en la imaginación trascendental como facultad de la intuición. Pero parece inadmisible que el pensamiento, radicalmente distinto de toda intuición, tenga también su origen en la imaginación trascendental, aun cuando se quite toda importancia a la relación jerárquica entre sensibilidad y entendimiento.

Pero el pensamiento y la intuición, aunque distintos, no están separados el uno de la otra como dos cosas completamente heterogéneas. Ambos, siendo especies de representación, pertenecen más bien a un mismo género de la representación en general, son modos de representación de... Para la interpretación siguiente no es menos importante el conocimiento del carácter primario de representación propio del pensamiento, que la correcta comprensión del carácter sensible de la imaginación.

Para poder revelar la esencia del entendimiento en un sentido originario hay que mirar su esencia más íntima; su estar destinado a la intuición. Éste su estar destinado es el ser mismo del entendimiento. Y este "ser" es lo que es y cómo es en la síntesis pura de la imaginación pura. A todo lo cual podría objetarse que, aunque el entendimiento esté ciertamente referido a la intuición pura "mediante" la imaginación pura, esto no significa de ninguna manera que el entendimiento puro sea, él mismo, imaginación trascendental y no algo propio.

La lógica, que no necesita tratar de la imaginación, prueba que el

entendimiento es algo propio. Y es precisamente el mismo Kant quien siempre presenta el entendimiento bajo una forma determinada por la lógica, y aparentemente "absoluta". El análisis debe partir de esta independencia del pensamiento, si se quiere demostrar el origen del pensamiento a partir de la imaginación.

Es indiscutible que la lógica tradicional no trata de la imaginación pura. Si la lógica necesita hacerlo o no, con tal que se entienda bien a sí misma, debe quedar, cuando menos, como una cuestión abierta. No puede negarse tampoco que Kant, al plantear sus problemas, parte siempre de la lógica. Por otra parte no es menos dudoso que la lógica, puesto que ha hecho del pensamiento, en un cierto sentido, su único tema, ofrezca la garantía de poder delimitar o tocar siquiera la esencia plena del pensamiento.

¿No demuestra precisamente la interpretación kantiana del pensamiento puro en la *Deducción trascendental* y en la *Teoría del Esquematismo* que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros, en su papel de nociones, constituyen tan sólo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un "supuesto" esencialmente necesario para la "unidad sintética de la apercepción"? ¿No es acaso el mismo Kant quien disuelve la lógica formal, a la que siempre se refiere como a algo "absoluto", en lo que él llama lógica trascendental, que tiene por tema central a la imaginación trascendental? ¿Acaso Kant no va tan lejos en el rechazo de la lógica tradicional —y es característico que sólo lo haga en la 2ª edición— que se siente en la necesidad de decir: "Y así la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo uso del entendimiento y la lógica misma, y con ella la filosofía trascendental; es más, aquella facultad es el entendimiento mismo"? [206]

Los prejuicios acerca de la autonomía del pensamiento, como sugeridos por la existencia fáctica de la lógica formal —disciplina que en apariencia es suprema y no derivada—, no deben tomarse en cuenta al decidir acerca de la posibilidad de que el pensamiento puro se origine en la imaginación trascendental. Por el contrario, la esencia del pensamiento puro debe buscarse en lo que la fundamentación misma ha revelado ya. No se puede decidir sobre ese posible origen sino a partir de la esencia originaria del entendimiento, y de ninguna manera a partir de una "lógica" que ignora esta esencia.

[206] B 133, nota (trad. cit., t. I, p. 247).

Si bien es acertada la definición que equipara el pensar con el juzgar, no representa, sin embargo, sino una determinación lejana de su esencia. "Se acerca más" la definición del pensamiento como "facultad de las reglas".[207] Y esto se debe al hecho de que hay un camino que conduce desde allí hasta la determinación fundamental del entendimiento como "apercepción pura".

La "facultad de las reglas" significa: pro-ponerse previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa. Pero es preciso que dichas unidades (nociones o categorías), representadas como regulativas, no solamente armonicen entre sí por su propia afinidad, sino que esta última sea a su vez englobada previamente en una unidad permanente, por un representar aún más originario.

La representación de esta unidad permanente como identidad del conjunto de reglas de la afinidad constituye el rasgo fundamental de la ob-jetivación de... En este orientar-se-hacia..., que funciona como un representar, el "se" queda implícito en el orientar-hacia... En este orientar-hacia... o sea en el "se" que se externa en él, queda necesariamente patente el "yo" de este "se". De esa manera el "yo represento" "acompaña" toda representación. Pero no se trata de un acto que realice de paso el saber dirigido hacia el pensar mismo. El "yo" "va...con" el orientarse puro. En cuanto sólo es lo que es en ese "yo pienso", la esencia del pensamiento puro, y la del yo, se hallan en la "autoconciencia pura". Pero este "ser consciente" del sí mismo no puede aclararse sino a partir del ser del sí mismo, y no, por el contrario, éste desde aquél, y mucho menos ser convertido en algo superfluo por este último.

Ahora bien, el "yo pienso" equivale siempre y en cada caso a un "yo pienso la substancia", "yo pienso la causalidad", o sea que "en" estas unidades puras (categorías) "se dice" siempre:[208] "yo pienso la substancia", "yo pienso la causalidad", etc. El yo es el "vehículo" de las categorías, siempre que lleve a éstas en su previo orientarse-hacia... al punto desde donde puedan unir, como unidades regulativas representadas.

El entendimiento puro es, por tanto, un preformar "espontáneo" que representa el horizonte de unidad, una espontaneidad que forma representado y que se realiza en el "esquematismo trascenden-

[207] A 126.

[208] A 343, B 401.

tal". Kant lo llama expresamente "el proceder del entendimiento con esos esquemas"[209] y habla del "esquematismo de nuestro entendimiento".[210] Ahora bien, los esquemas puros son "un producto trascendental de la imaginación".[211] ¿Cómo puede conciliarse esto? El entendimiento no produce los esquemas, sino que "los emplea". Este empleo *no* es una manera de actuar que adopte *también* de vez en cuando, sino que este esquematismo puro que se basa en la imaginación trascendental constituye precisamente el ser originario del entendimiento, el "yo pienso la substancia", etc. Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades, es —como un representar espontáneamente formativo— un acto fundamental puro de la imaginación trascendental. Y lo es aún más, porque precisamente este orientarse-hacia... representativo no equivale a un mentar la unidad en forma temática, sino —como se ha demostrado muchas veces— a un pro-ponerse lo representado de un modo no temático. Esto se realiza en una representación formativa (productiva).

Si Kant llama "nuestro pensamiento" a este referirse puro que se orienta hacia..., "pensar" este pensamiento no significa ya juzgar sino que se trata ahora del pensar en el sentido de un "imaginarse" algo, formándolo y proyectándolo libre pero no arbitrariamente. Tal "pensar" originario es un imaginar puro.

El carácter imaginativo del pensamiento puro se aclara todavía más si tratamos, a partir de la definición de la esencia del entendimiento recién adquirida, de acercarnos más a la conciencia pura, a su esencia, a fin de aprehenderla como razón. Tampoco en esto puede guiarnos la distinción, tomada a la lógica formal, entre el entendimiento que emite juicios y la razón que concluye; sino que lo decisivo es el resultado de la interpretación trascendental del entendimiento.

Kant llama al entendimiento puro una "unidad cerrada". ¿De dónde le viene a la proyectada totalidad de la afinidad su totalidad? En tanto se trate de la totalidad de un representar como tal, lo que confiere la totalidad debe ser, a su vez, un representar. Esto se realiza en la formación de la idea. El entendimiento, por ser el "yo pienso", debe tener, en el fondo mismo de su esencia, el carácter de

[209] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 300).
[210] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 302).
[211] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).

una "facultad de las ideas", es decir, de una razón; pues "sin razón no tenemos un uso sistemático del entendimiento".[212] Las ideas "encierran cierta perfección";[213] representan "la forma de un todo"[214] y son, por consiguiente, regulativas en un sentido más originario.

Podría ahora objetarse que, precisamente en el curso de la exposición del ideal trascendental que "ha de servir como regla y arquetipo",[215] Kant afirma que "el caso de las creaciones de la imaginación, tal como pretenden tenerlas en la cabeza los pintores y fisonomistas, es muy distinto".[216] Se rechaza, pues, expresamente una conexión entre las ideas de la razón pura y las de la imaginación. Pero este pasaje dice únicamente que el ideal trascendental "tiene que fundarse siempre en ideas determinadas" y que no puede ser un "dibujo vago" y arbitrario de la imaginación productiva empírica. Esto no excluye que precisamente los "conceptos determinados" sólo sean posibles en la imaginación trascendental.

Ahora sería posible estar de acuerdo con la interpretación de la razón teórica por lo que se refiere a su pertenencia a la imaginación trascendental, en tanto ponga de relieve el libre formar representativo propio del pensar puro. Pero si esta interpretación quiere concluir de ahí que el pensamiento puro tiene su origen en la imaginación trascendental, debe objetársele que la espontaneidad no es más que un momento de la imaginación, y si el pensar tiene, por lo tanto, un parentesco con ella, jamás se trata de una congruencia esencial plena. Pues la imaginación es también y precisamente una facultad de la intuición, es decir: receptividad. Y no lo es, también, fuera de su espontaneidad, sino que es la unidad original y no compuesta de receptividad y espontaneidad.

Ahora bien, se ha demostrado que la intuición pura, por razón de su pureza, tiene el carácter de espontaneidad. Como receptividad espontánea tiene su esencia en la imaginación trascendental.

Si el pensar puro tuviera la misma esencia, debería revelar también, como espontaneidad, el carácter de receptividad pura. Pero ¿no identifica Kant continuamente el entendimiento y la razón con la espontaneidad pura y simple?

212 A 651, B 679.
213 A 567 *s.*, B 595 *s.*
214 A 832, B 860. Cf. a este respecto: *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed., pp. 28 *s.*
215 A 570, B 598.
216 *Loc. cit.*

Cuando Kant equipara el entendimiento con la espontaneidad, esto no excluye una receptividad del mismo, como tampoco se excluía la espontaneidad correspondiente al equipararse la sensibilidad —intuición finita— con la receptividad. Después de todo es la mirada a la intuición empírica la que justifica este modo tan acentuado y exclusivo de caracterizar al entendimiento como receptividad, del mismo modo que la mirada a la función "lógica" del mismo, dentro del conocimiento empírico, justifica el acento exclusivo que se pone sobre su espontaneidad y "función".

En cambio en el terreno del conocimiento puro, es decir, dentro del problema de la posibilidad de la trascendencia, la receptividad pura, es decir, la que se da a sí misma (espontáneamente) lo que se ofrece, no puede quedar oculta. ¿Acaso la interpretación trascendental del pensamiento puro no pone en evidencia, a pesar de insistir en la espontaneidad, una receptividad pura igualmente irrefutable? Evidentemente. Ésta se había puesto ya de manifiesto mediante la interpretación precedente de la deducción trascendental y del esquematismo.

Para captar el carácter esencialmente intuitivo del pensamiento puro, es suficiente con comprender y retener la esencia verdadera de la intuición finita como un recibir lo que se da. Ahora bien, el carácter fundamental de la "unidad" de la apercepción trascendental, constantemente unitiva de antemano, resultó ser el hecho de que está contra todo azar. En consecuencia, en el orientarse-hacia representativo únicamente se recibe esta oposición. El proyectar libre y formador de la afinidad es en sí un someterse a ella, un someterse receptivo y representativo. Las reglas son representadas en el entendimiento, tomado como facultad de las reglas, no como algo dado "en la conciencia"; sino que las reglas del unir (síntesis) se representan justo como obligatorias en su carácter de unitivas. Si una regla regulativa sólo existe en el acto receptivo del dejarse reglar por ella, "la idea", como representación de las reglas, no puede representar sino en la manera de un recibir.

En este sentido, el pensar puro es receptivo en sí y no solamente de un modo adicional; es decir, es intuición pura. Esta espontaneidad receptiva, uniforme en su estructura, debe originarse, por consiguiente, en la imaginación trascendental para poder ser lo que es. El entendimiento, como apercepción pura, tiene el "fundamento de su posibilidad" en una "facultad" que "contempla fuera de sí una

infinidad de representaciones y de conceptos que ella misma ha producido".[217] La imaginación trascendental proyecta de antemano, al formarlo, el todo de las posibilidades que "contempla", para proponerse así el horizonte dentro del cual el "mismo" cognoscitivo, y no solamente éste, actúa. Por ello, Kant puede decir: "La razón humana es de naturaleza arquitectónica, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un sistema posible..."[218]

El carácter intuitivo propio del pensamiento puro como tal no nos extrañará si tenemos en cuenta que las intuiciones puras de tiempo y de espacio son tan poco "no intuibles" como las categorías bien comprendidas, es decir: que su esquema puro sea "intuíble" solamente quiere decir que es perceptible por un órgano sensible.

La necesidad que se anuncia en la ob-jeción del horizonte ob-jetivo sólo es posible en el sentido de una "coacción" que sale al encuentro, si se tropieza de antemano con un ser libre para... ella. En la esencia del entendimiento puro, es decir, de la razón teórica pura, está ya la libertad, si ésta significa un someterse a una necesidad espontáneamente dada. El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental.

Pero al mismo tiempo que la intuición pura y el pensamiento puro son reducidos a la imaginación trascendental, debe hacerse visible también que la imaginación trascendental se da a conocer cada vez más como una posibilidad estructural, es decir, como aquello que hace posible la trascendencia como esencia del "mismo" finito. Así no sólo pierde el carácter de una facultad del alma empíricamente recogida, sino que al mismo tiempo desaparece la anterior limitación de su esencia a un ser la raíz de la facultad teórica como tal. Y de esa suerte hay que arriesgar por fin un último paso para revelar la "originareidad" del fundamento establecido.

§ 30. *La imaginación trascendental y la razón práctica*

Ya en la ***Crítica de la razón pura*** dice Kant que "práctico es todo lo que es posible mediante la libertad".[219] Pero en tanto que la posi-

[217] *Über die Fortschritte der Metaphysik, loc. cit., VIII*, p. 249.
[218] A 474, B 502.
[219] A 800, B 828.

bilidad de la razón teórica implica la libertad, aquélla, la razón teórica, considerada en sí misma, es a la vez práctica. Pero, si la razón finita, como espontaneidad, es receptiva y se origina, por consiguiente, en la imaginación trascendental, también la razón práctica se funda necesariamente en ésta. Sin embargo, el origen de la razón práctica no debe ser "deducido" mediante una argumentación, por más sólida que pueda ser, sino que ha menester de una revelación explícita, por medio de una explicitación de la esencia del "sí mismo práctico".

De acuerdo con lo que se ha dicho sobre el "yo" de la apercepción pura, la esencia del sí-mismo reside en la "conciencia de sí". Pero lo que el "sí mismo" es y cómo lo es en esta "conciencia" se determina desde el ser del sí mismo, del que forma parte la patentibilidad de sí. Éste es lo que es sólo en tanto co-determina el ser del sí-mismo. Si ahora se interroga al sí-mismo práctico por el fundamento de su posibilidad, hay que delimitar en primer lugar aquella conciencia de sí que posibilita el sí-mismo como tal. Dirigiendo la mirada hacia esta conciencia de sí práctica, es decir, moral, debemos investigar hasta qué grado nos remite su estructura esencial a la imaginación trascendental como a su origen.

Kant llama también persona al yo moral, al sí-mismo, a la esencia propia del hombre. ¿En qué consiste la esencia de la personalidad de la persona? "La personalidad misma es... la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella." [220] El respeto es la "receptividad" respecto a la ley moral, es decir, lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral. Pero si el respeto constituye la esencia de la persona y del sí-mismo moral, debe presentar, según lo dicho, un modo de la conciencia de sí. ¿Hasta qué grado lo es? ¿Puede funcionar como un modo de la conciencia de sí siendo, de acuerdo con la definición del propio Kant, un "sentimiento"? Pues los sentimientos, los estados afectivos de placer y displacer, pertenecen a la sensibilidad. Ésta, sin embargo, no está necesariamente determinada por los estados físicos, de manera que queda abierta la posibilidad de un sentimiento puro, libre de determinaciones afectivas, un sentimiento "producido por uno mismo". [221] Por lo tanto, hay

[220] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Obras Completas (Cassirer) VI, p. 166.

[221] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2 ed. Obras Completas (Cassirer) IV, p. 257 (hay trad. esp.).

que preguntarse acerca de la esencia del sentimiento en general. La explicitación de esta esencia permitirá decidir en qué medida el "sentimiento" en general y, con él, el respeto como sentimiento puro puedan representar algo semejante a un modo de la conciencia de sí.

Aun en los sentimientos "inferiores" del placer se manifiesta una estructura fundamental peculiar. El placer no es únicamente placer hacia algo y en algo, sino siempre y a la vez un gozo placentero, es decir, un estado en el cual el hombre se siente gozoso, feliz. De modo que cada sentimiento en general, sensible (en sentido más restringido) o no sensible, muestra esta estructura: el sentimiento es un sentir hacia... y, como tal, al mismo tiempo, un sentir-se del que siente. La manera según la cual el sentir-se hace patente al sí-mismo, es decir, lo deja ser, es co-determinada siempre esencialmente por el carácter del objeto hacia el cual el que siente, al sentir-se, experimenta un sentimiento. Pero ¿hasta qué punto corresponde el respeto a esta estructura esencial del sentimiento, y por qué es un sentimiento puro?

Kant ofrece un análisis del respeto en la *Crítica de la razón práctica.*[222] La interpretación siguiente sólo pondrá de relieve lo más esencial.

El respeto como tal es respeto por... la ley moral. No sirve para juzgar nuestras acciones y no aparece detrás del acto moral, como una actitud frente al hecho consumado. El respeto por la ley constituye más bien la posibilidad misma de la acción. El respeto por... es la manera en la cual una ley se nos hace accesible. Esto implica, a la vez, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve —como dice Kant— como "fundamento" de la ley. La ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se hace patente la ley, es la forma en que la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro.

El sentimiento es sentimiento hacia..., de tal suerte que el yo, que siente, se siente a la vez a sí mismo. Por lo tanto, en el respeto a la ley el yo respetuoso debe hacerse patente a sí mismo de un modo expreso; y esto no sólo posteriormente, ni de vez en cuando, antes bien, el respeto a la ley —esta manera determinada de manifestación de la ley como fundamento de la determinación del actuar— no es en sí sino un patentizar el mí mismo como un sí mismo que actúa. Lo

[222] *Kritik der praktischen Vernunft,* 1 parte, 1er. libro, 3er. capítulo. Obras Completas (Cassirer), V, pp. 79 *ss.* (hay trad. esp.).

que respeta el respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma como razón libre. El respeto por la ley es respeto a uno mismo, a un sí-mismo no determinado por la presunción o el amor propio. En consecuencia, el respeto, en su modo específico de patentizar, se refiere a la persona. "El respeto se refiere siempre y únicamente a personas, jamás a cosas." [223]

En el respeto a la ley, yo me someto a ella. Este sentimiento específico hacia..., que se encuentra en el respeto, es un someterse. En el respeto a la ley, yo me someto a mí mismo. En este someterme a mí mismo yo soy yo mismo. ¿Como qué, o hablando con más precisión, como quién me patentizo a mí mismo en el sentimiento de respeto?

Al someterme a la ley, me someto a mí mismo como razón pura. En este someterme a mí mismo, me elevo hasta mí mismo como ser libre que se determina a sí mismo. Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse patentiza al yo en su "dignidad". Expresándolo en forma negativa: en el respeto a la ley que yo mismo me impongo, como ser libre, no me puedo despreciar a mí mismo. El respeto es, por lo tanto, de modo de ser-mismo del yo, en virtud del cual éste "no expulsa al héroe de su alma". El respeto consiste en ser responsable frente a sí mismo, es el auténtico ser-mismo. Este proyectarse que-se-somete, el proyectarse sobre la posibilidad total y fundamental del existir propio, posibilidad que da la ley, es la esencia del ser-mismo que actúa, es decir, de la razón práctica.

La anterior interpretación del sentimiento de respeto no solamente demuestra hasta qué grado constituye éste la razón práctica, sino que muestra, a la vez, que ha desaparecido el concepto del sentimiento como facultad empírica del alma, ocupando su lugar una estructura trascendental y fundamental del sí-mismo moral. Hay que entender la expresión "sentimiento" en este sentido ontológico-metafísico, si debe agotar todo el contenido al que Kant hace referencia al caracterizar el respeto como un "sentimiento moral" y el "sentimiento de mi existencia". No hay necesidad de ir más adelante para ver que la estructura de la esencia del respeto pone de relieve en sí mismo la constitución originaria de la imaginación trascendental.

La entrega inmediata a..., que se somete, es la receptividad pura;

[223] *Loc. cit.*, p. 84.

la libre imposición de la ley es la espontaneidad pura; ambas están en sí unidas originariamente. Y, a su vez, sólo el origen de la razón práctica en la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que se patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante.

§ 31. *La originareidad del fundamento establecido y el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental*

El "principio supremo de todos los juicios sintéticos" delimitó la esencia plena de la trascendencia del conocimiento puro. La imaginación trascendental se reveló como fundamento esencial de esta esencia. La precedente interpretación más originaria de la esencia de este fundamento esencial muestra el alcance del principio supremo. Éste habla de la constitución esencial del ser humano en general, en tanto determinado por la razón pura finita.

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, "enraizada" en la imaginación trascendental, es lo "desconocido", que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una "raíz desconocida para nosotros". Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos, absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fué el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario:

Kant retrocedió ante esta raíz desconocida.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción,[224] es apartada y transformada —a favor del entendimiento. Pero al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición había señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo.

No es este el lugar de discutir en qué sentido reaparece la imaginación pura en la *Crítica del Juicio* ni, sobre todo, si reaparece en

[224] Cf. *supra* los §§ 24 y 25.

la referencia explícita a la fundamentación de la metafísica, que acabamos de exponer.

En la segunda edición, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento.

El primer pasaje[225] es reemplazado por una exposición crítica del análisis del entendimiento de Locke y Hume, como si Kant estimara —muy injustamente, desde luego— que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo. El segundo[226] pasaje, en cambio, desaparece al reelaborar el conjunto de la deducción transcendental.

Es más: aun el pasaje donde Kant introduce por primera vez la imaginación en la *Crítica de la razón pura,* como una "función indispensable del alma",[227] ha sido modificado[228] posteriormente en forma muy significativa; aunque no sea sino en el ejemplar que él usaba. En vez de "función del alma", escribe ahora "función del entendimiento". De este modo se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que pueda ser el fundamento esencial del conocimiento ontológico, posibilidad ya señalada con bastante claridad en el capítulo sobre el esquematismo, capítulo que quedó intacto en la segunda edición.

Ahora bien, la imaginación trascendental no se reveló únicamente en el capítulo sobre el esquematismo (cuarta etapa) como el centro formativo del conocimiento puro, sino ya desde antes, en la deducción trascendental (tercera etapa). Por lo tanto, si, en la segunda edición, debía suprimirse la imaginación trascendental, por lo que respecta a su función central de facultad fundamental, era necesario, en primer lugar, reelaborar completamente la deducción trascendental. La imaginación trascendental es el elemento desconocido e inquietante que se convirtió en el motivo de la nueva concepción de la deducción trascendental. Este motivo hace visible[229] el fin de la nueva redacción de la deducción trascendental.

[225] A 94.
[226] A 115.
[227] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
[228] Cf. *Nachträge* XLI.
[229] Cf. *infra,* pp. 142 *ss.*

Este fin nos ofrece el verdadero hilo conductor para una interpretación más penetrante de esta reelaboración. Desde luego, no es posible presentarla aquí. Basta con indicar el cambio de posición ante la imaginación trascendental.

El cambio, arriba citado, de la expresión "función del entendimiento" en lugar de "función del alma", caracteriza la nueva posición de Kant frente a la imaginación trascendental. Ahora no es ya una "función" como facultad propia, sino que sólo es "función" como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis.

Ya al principio de la deducción trascendental, según aparece en la segunda edición, se dice que la síntesis "es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa", a la cual "debe llamarse entendimiento a diferencia de la sensibilidad".[230] Debe notarse aquí la expresión indiferente: "facultad representativa".

La "síntesis" es, en general, el nombre de una "acción del entendimiento".[231] "La facultad de enlazar *a priori*" es el "entendimiento".[232] De allí que ahora se trate de la "síntesis pura del entendimiento".[233]

Pero Kant no se conforma con haber atribuído tácitamente la función de la síntesis al entendimiento, sino que afirma expresamente: "La síntesis trascendental de la imaginación [es]... un efecto del entendimiento en la sensibilidad."[234] "El acto trascendental de la imaginación" es concebido como "el influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno"[235], es decir, sobre el tiempo.

¿No demuestran acaso todos estos pasajes que la imaginación trascendental se ha conservado a pesar de todo? Sin duda alguna, pues su eliminación total en la segunda edición habría sido tanto más extraña, cuanto que "la función" de la imaginación siguió siendo imprescindible para la problemática y la imaginación se menciona

230 B 130 (trad. cit., t. I, p. 243).
231 *Loc. cit.*
232 B 135 (trad. cit., t. I, p. 248).
233 B 140; 153 (trad. cit., t. I, pp. 254 *s.* y 269).
234 B 152 (trad. cit., t. I, p. 269).
235 B 154 (trad. cit., t. I, p. 272).

todavía en las partes no reelaboradas de la *Crítica de la razón pura,* que se encuentran antes y después de la deducción trascendental.

Sin embargo, la imaginación trascendental existe en la segunda edición solamente de nombre. "Es una y la misma espontaneidad que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento, pone enlace en lo múltiple de la intuición."[236] La imaginación no es ahora sino un nombre de la síntesis empírica, es decir, de la síntesis relativa a la intuición, la cual, en el fondo, es decir, como síntesis, pertenece al entendimiento, como muestran con bastante claridad los pasajes antes citados. La "síntesis" es "llamada" "imaginación" sólo en tanto se refiere a la intuición, pero en el fondo es entendimiento.[237]

La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirva de intermediaria, en un sentido originario, entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento. Y aun cuando Kant presente, en la segunda edición, a la imaginación trascendental bajo el título de *synthesis speciosa,*[238] nombre propio que al parecer es característico de la imaginación trascendental, esta expresión es precisamente un testimonio de que la imaginación trascendental ha perdido su independencia anterior. Se denomina así por la sola razón de que el entendimiento se refiere en ella a la sensibilidad, y sin esta relación es *synthesis intellectualis.*

Pero ¿por qué retrocedió Kant ante la imaginación trascendental? ¿No vislumbró acaso la posibilidad de una fundamentación más originaria? Al contrario. El prólogo de la primera edición delimita esta tarea con toda claridad. Kant distingue "dos partes"[239] en la deducción trascendental, una "objetiva" y otra "subjetiva".

Desde el punto de vista de la interpretación anterior de la deducción trascendental, esto significa que ésta plantea la pregunta acerca de la posibilidad interna de la trascendencia y revela, por medio de su respuesta, el horizonte de la objetividad. El análisis de la objetividad de los objetos posibles es la parte "objetiva" de la deducción.

[236] B 162, nota (trad cit., t. I, p. 281).
[237] B 151 (trad. cit., t. I, p. 268).
[238] *Loc. cit.*
[239] A XVI *ss.* (trad. cit., t. I, pp. 11 *ss.*).

Pero la objetividad se forma en la ob-jetivación que se orienta hacia..., y ésta se realiza en el sujeto puro como tal. La pregunta acerca de las facultades que participan esencialmente en esta orientación, y acerca de su posibilidad, es la pregunta acerca de la subjetividad del sujeto trascendente como tal; he aquí la parte "subjetiva" de la deducción.

A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico), y, por lo tanto, dice: la deducción objetiva "por eso justamente es esencial para mis fines. La otra (la deducción subjetiva) va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto, en sentido subjetivo; y, aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia?, y no es: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?"[240]

La deducción trascendental es en sí necesariamente objetiva y subjetiva a la vez. Pues es la revelación de la trascendencia, que forma la orientación esencial de la subjetividad finita hacia toda objetividad. Por eso no puede faltar nunca la parte subjetiva de la deducción trascendental; pero es posible dejar para más tarde su elaboración explícita. Si Kant decidió hacerlo así, fué porque comprendió claramente la esencia de semejante estudio de la parte subjetiva de la fundamentación de la metafísica.

En la citada caracterización de la deducción subjetiva se dice además claramente que ésta debe retroceder hasta las "facultades del conocimiento", "en las que se apoya el entendimiento mismo". Además, Kant echa perfectamente de ver que dicha regresión hasta el origen no puede ser un análisis psicológico y empíricamente explícativo, que siente "hipotéticamente" un fundamento. Pero este problema de una revelación trascendental de la esencia de la subjetividad del sujeto ("deducción subjetiva") no ha sido introducido posteriormente en el prólogo, sino que por el contrario Kant, en la preparación de la deducción, habla ya de este "camino no recorrido" que trae forzosamente consigo cierta "oscuridad". No quiere dar una teoría "prolija" de la subjetividad, por más que "la deducción

240 *Loc. cit.*

de las categorías" "fuerce" a "penetrar profundamente en los primeros fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento en general".[241]

En consecuencia, Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo, no fué ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental, ya que ésta forma precisamente la unidad de la trascendencia y de su objetividad. En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental.

Como Kant no desarrolla la deducción subjetiva, tiene que atenerse en la subjetividad del sujeto a la concepción y a las características que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Estas últimas toman la imaginación por una facultad inferior dentro de la sensibilidad. En efecto, el resultado de la deducción trascendental y del esquematismo, es decir, la comprensión de la esencia trascendental de la imaginación pura, no era suficiente para mostrar la subjetividad del sujeto desde un punto de vista enteramente nuevo.

Y en verdad ¿cómo sería posible que una facultad inferior de la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores? y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental?

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la "posibilidad" de la metafísica al borde de este abismo. Vió lo desconocido y tuvo que retroceder. No fué únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza.

A través de la fundamentación de la metafísica en general, adqui-

[241] A 98.

rió Kant por primera vez una clara comprensión del carácter de "universalidad" del conocimiento ontológico-metafísico. Tenía ahora un "seguro apoyo" para recorrer críticamente la región de la "ética" y para reemplazar la universalidad empírica e indeterminada de las doctrinas morales de la filosofía popular por la originalidad esencial de los análisis ontológicos, que son los únicos capacitados para proporcionar una *"Metafísica de las Costumbres"* y una fundamentación de la misma. La distinción decisiva entre el *a priori* puro y todo dato empírico adquirió una importancia cada vez mayor en la lucha contra el empirismo superficial y disimulado de la ética imperante. Mientras la esencia de la subjetividad del sujeto estuviese en su personalidad, que a su vez es idéntica a la razón moral, tenía que afirmarse el carácter racional del conocimiento puro y de la acción. Toda síntesis pura, la síntesis en general, debe adjudicarse, como espontaneidad, a aquella facultad que es libre en el sentido más propio, es decir, a la razón actuante.

Este carácter racional puro, que se descubre progresivamente en la personalidad, no pudo, ni siquiera para Kant, afectar a la finitud del hombre, si es verdad que un ente determinado en general por la moralidad y el deber no puede, esencialmente, devenir o ser "infinito". Por el contrario, a Kant se le planteó el problema de buscar *la* finitud precisamente en el ser racional y puro mismo y no, en primer lugar, en el hecho de que este ser esté determinado por la "sensibilidad"; pues solamente así se podía comprender la moralidad como pura, es decir, como no condicionada ni, menos aún, como creada por el hombre empírico.

Este problema ontológico-personal de una razón pura y finita como tal no podía, desde luego, tolerar cerca de sí nada que recordara a la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito como tal. La imaginación tenía esta semejanza, considerada no solamente como facultad específicamente humana, sino además como facultad sensible.

Al reforzarse de este modo a sí misma, la problemática de una razón pura tenía que desalojar a la imaginación, ocultando así completamente su esencia trascendental.

Es indudable que el problema de la distinción entre un ser racional finito en general y la realización particular de tal ser, a saber, del hombre, pasa a primer plano en la segunda edición de la deducción trascendental. Es más, la primera "corrección" puesta por Kant en

la primera página de la segunda edición de su obra lo pone en evidencia. Al definir el conocimiento finito, más exactamente, la intuición finita, agrega: "para nosotros hombres por lo menos".[242] Esto debe mostrar que, si toda intuición finita es receptiva, dicha recepción no se efectúa necesariamente por medio de los órganos sensibles, como entre nosotros los hombres.

Lo oscuro y "extraño" de la imaginación trascendental —de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación— y la intensa claridad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por un instante.

Ésta es, comprendida a la luz del problema fundamental de la *Crítica de la razón pura,* la quintaesencia de la observación hecha desde hace tiempo por los intérpretes de Kant, y que se expresa a menudo en la siguiente forma: de la interpretación "psicológica" de la primera edición, Kant pasó a una más "lógica" en la segunda.

Sin embargo, debe notarse que la fundamentación no fué nunca "psicológica" en la primera edición, ni se hizo "lógica" en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto "objetivas" como "subjetivas". Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición se decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón. En la segunda edición, la deducción subjetiva, "psicológica", no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como facultad de la síntesis. Ahora es superfluo el reducir el entendimiento a "facultades cognoscitivas" más originarias.

La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática.

En la segunda edición, Kant amplió el concepto de un ser racional finito —concepto que ya no se confunde con el del hombre— y, en consecuencia, planteó más ampliamente el problema de la finitud. ¿No es ésta una razón suficiente para atenernos a la segunda edición precisamente cuando intentamos hacer una interpretación central de esta obra? Según lo dicho anteriormente, ésta

242 B 33 (trad. cit., t. I, p. 117).

no es "mejor" por proceder "más lógicamente". Al contrario, bien comprendida, es todavía más "psicológica", pues se dirige exclusivamente hacia la razón pura como tal.

Pero ¿no se pone así en tela de juicio la presente interpretación, y sobre todo la explicitación originaria de la imaginación trascendental que surge de aquélla?

¿Por qué se hizo, desde un principio, un problema la finitud del conocimiento puro? Porque la metafísica, de cuya fundamentación se trataba, pertenece a la "naturaleza del hombre". La finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica.

La pregunta aparentemente externa de si en la interpretación de la *Crítica de la razón pura* debe darse la preferencia a la segunda edición o viceversa, no es sino un pálido reflejo de la pregunta decisiva para la fundamentación kantiana de la metafísica y su interpretación: ¿proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en su unidad y en su totalidad, la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano? O, por el contrario, ¿se plantea el problema de una razón pura humana en forma más inteligible al eliminarse la imaginación trascendental, acercándose así a una posible solución? Mientras no se haya decidido esta pregunta, el intento de interpretar más originariamente a la imaginación trascendental queda necesariamente incompleto.

C) LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA RAZÓN PURA HUMANA

Se pondrá en claro, mediante un argumento decisivo, que la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica trata desde el principio y únicamente de la razón pura humana. El problema de la posibilidad de la *metaphysica generalis* se enuncia así: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*" Kant dice lo siguiente acerca de la solución de este problema:

"Dicha tarea no se deja resolver sino considerándola desde el principio en relación a las facultades del hombre, por las que éste es capaz de extender su conocimiento *a priori;* estas facultades constituyen en el hombre lo que podemos llamar, en un sentido específico, su razón pura. Pues, si se entiende por razón pura de un ser

en general la facultad de conocer las cosas en forma independiente de la experiencia y, por ende, de las representaciones sensibles, con ello no se determina aún de qué manera es posible este conocimiento en él (por ejemplo en Dios o en otro espíritu superior) y el problema queda, en consecuencia, indeterminado. Por el contrario, en lo que concierne al hombre, todo su conocimiento consta de concepto e intuición." [243]

Este párrafo se encuentra en el tratado *Sobre los progresos de la metafísica;* con toda seguridad, al elaborarlo, Kant tuvo en la mente, en forma inmediata y total, la problemática de la metafísica como tal. Por lo tanto, en una fundamentación de la metafísica la finitud "específica" de la subjetividad humana es un problema. La cual no puede tomarse en consideración de paso y al margen, como si fuera únicamente un "caso" posible de un ser racional finito.

La sensibilidad, en la acepción de intuición receptiva, pertenece a la finitud del hombre. Como intuición pura, es decir, como sensibilidad pura, es un elemento necesario de la estructura trascendental que distingue a la finitud. La razón pura humana es forzosamente una razón pura sensible. Esta razón pura tiene que ser sensible en sí y no llegar a serlo por el solo hecho de estar unida a un cuerpo. Es más bien a la inversa, el hombre, como ser racional finito, puede "tener" un cuerpo, en un sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es sensible *a priori.*

Ahora bien, si la imaginación trascendental debe ser el fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana, y precisamente en su unidad y totalidad, debe posibilitar algo así como una razón sensible pura. Pero la sensibilidad pura, según el significado universal de acuerdo con el cual ha de tomarse en la fundamentación de la metafísica, es el tiempo.

¿Estará el tiempo, como sensibilidad pura, unido al "yo pienso" de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser "temporal" el yo puro, que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?

[243] *Über die Fortschritte der Methaphysik, op. cit.*, VIII, p. 312.

§ 32. *La imaginación trascendental y su relación con el tiempo*

La imaginación trascendental ha sido expuesta[244] como origen de la intuición sensible pura. Con ello se prueba axiomáticamente que el tiempo, como intuición pura, surge de la imaginación trascendental. Pero es menester aclarar, mediante un análisis adecuado, de qué modo se funda el tiempo en la imaginación trascendental.

El tiempo "fluye sin cesar",[245] como sucesión pura de la serie de los ahoras. La intuición pura intuye esta sucesión en forma no objetiva. Llámase intuir al recibir lo que se ofrece. La intuición pura se proporciona a sí misma, en el recibir, lo receptible.

Comúnmente se entiende por recibir un aceptar un ante los ojos presente. Pero este concepto estrecho del recibir, inspirado en la intuición empírica, debe alejarse de la intuición pura y de su propio carácter receptivo. Es fácil comprender que la intuición pura de la pura sucesión de los ahoras no puede ser la recepción de un [algo] presente. Si fuera así, no podría "intuir" sino el ahora presente, pero nunca la serie de ahoras como tal, ni el horizonte que se forma en ella. Además, hablando estrictamente, el simple recibir un [algo] "presente" no permite intuir ni siquiera un ahora, puesto que cada ahora posee una extensión esencial ininterrumpida en un "hace un instante" y un "dentro de un instante". El recibir de la intuición pura tiene que dar en sí el aspecto del ahora, de tal suerte que pre-mire su "dentro de un instante" y re-mire su "hace un instante".

Ahora se descubre en forma más concreta el por qué y el cómo la intuición pura, de la que trata la estética trascendental, no puede ser desde un principio la recepción de un "presente". El darse receptivo de la intuición pura no se refiere, por principio, a algo presente y menos aún a un ente ante los ojos.

Si la intuición pura, según lo anterior, posee este carácter liberal, ¿se concluye de ahí sin más que es, "en el fondo", imaginación pura? Lo será solamente en la medida en que la intuición pura misma forme lo que ha de recibir. ¡Pero el que esta formación sea en sí misma y a la vez un acto de mirar, de pre-mirar y re-mirar, no tiene nada que ver con la imaginación trascendental!

[244] Cf. *supra*, § 28, pp. 122 *ss*.

[245] B 291 (trad. cit., t. II, p. 130).

¡Si sólo no fuera el mismo Kant, quien destacó explícitamente ese triple carácter de la formación en el imaginar (formar) de la imaginación!

En su curso de metafísica, y más precisamente en la psicología racional, Kant analizó así la "fuerza formadora": esta facultad produce "representaciones, sean del presente, del pasado o bien del mismo futuro". En consecuencia, la facultad imaginativa (formadora) consiste en:

1) La facultad de formar imágenes [Abbildung], representaciones del presente; *facultas formandi;*

2) La facultad de reproducir imágenes [Nachbildung], representaciones del pasado; *facultas imaginandi;*

3) La facultad de pre-formar imágenes [Vorbildung] representaciones del futuro; *facultas praevidendi.*[246]

El término "formar imágenes" [Abbildung] necesita una breve explicación. No se refiere a la producción de una imagen [Abbild] en el sentido de una copia, sino al aspecto que puede tomarse inmediatamente del objeto presente (actual) mismo. Formar [Ab-bilden] no significa reproducir [Nach-bilden] sino un dar-la-imagen [Bild-geben] entendido como percepción inmediata de la forma del objeto mismo.

Sin que Kant hable en este pasaje de la imaginación trascendental, es completamente evidente que el formar de la "imaginación" está relacionado *en sí mismo* con el tiempo. El imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuído en el intuir puro, ni únicamente la intuición que carece de "objeto". El tiempo, como intuición pura, es *a la vez* la intuición formadora y lo intuído por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo.

Pero la intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahoras sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y reproductora. En consecuencia, el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación a fin de entrar en actividad. Según lo dicho, el tiempo debe tomarse,

[246] Pölitz, *Vorlesungen über die Metaphysik, op. cit.*, p. 88, cf. p. 83.

dentro del horizonte en el cual "contamos con el tiempo", como la serie pura de los ahoras. Pero esta serie de ahoras no es, de ningún modo, el tiempo en su originareidad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahoras y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario.

¿Acaso es posible recoger, entre las pocas alusiones que Kant dejó, una interpretación de tan vastos alcances acerca de la imaginación trascendental como tiempo originario? En vista de las consecuencias enormes que, finalmente, resultaron de esta interpretación, hay que fundamentarla más concreta y sólidamente.

§ 33. *El carácter temporal interno de la imaginación trascendental*

En la primera edición se llama a la imaginación la facultad de la "síntesis en general". Si se quiere poner ahora de relieve el carácter temporal interno de la imaginación, debemos examinar el pasaje en el cual Kant trata explícitamente de la síntesis. Este pasaje se encuentra en el capítulo que prepara la exposición de la deducción trascendental según las dos vías caracterizadas y que se titula: "Los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia."[247] El lugar donde se desarrolla el análisis temático de la síntesis como tal no es, por lo tanto, casual. Y si Kant denomina, en particular, la exposición de la síntesis: "Advertencia preliminar",[247a] no se trata de una observación pasajera y, en el fondo, superflua; por el contrario, es preciso recordar que todo lo que aquí se trata se refiere de antemano a la deducción trascendental y al esquematismo trascendental. La deducción trascendental —como tercera etapa de la fundamentación— tiene como tarea el exponer la posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica.

Los tres elementos del conocimiento puro son: la intuición, la imaginación y el entendimiento puros. Su posible unidad, es decir, la esencia de su unión originaria (síntesis) constituye un problema. Por lo tanto, es menester aclarar la síntesis en relación con estos tres elementos puros del conocimiento puro.

Así pues, Kant divide su "Advertencia preliminar" en tres párrafos: "I. De la síntesis de la aprehensión en la intuición. II. De la

[247] A 95 *ss.*
[247a] A 98.

síntesis de la reproducción en la imaginación. III. De la síntesis del reconocimiento en el concepto."

¿Serán acaso tres los modos de la síntesis porque los elementos que constituyen la unidad esencial del conocimiento puro son también tres? O ¿es que esta tríada de los modos de la síntesis tiene un fundamento más originario que explicaría a la vez el por qué estos modos —sobre todo como modos de la síntesis pura— están unidos para "formar" así, a raíz de su propia unidad originaria, la unidad esencial de los tres elementos del conocimiento puro?

¿Son tres los modos de la síntesis porque el tiempo aparece en ellos y expresan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro? Y si la unión originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico se efectúa por medio del tiempo, mientras por otra parte la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad del conocimiento puro ¿no se hace patente entonces que ésta es el tiempo originario?

Pero, al enumerar los tres modos de la síntesis, Kant —por el hecho de denominar "síntesis de la reproducción en la imaginación" al segundo modo— dice ya que la imaginación no es más que un elemento entre otros y de ninguna manera la raíz de la intuición y del concepto. Esto es correcto.

Pero en forma no menos irrefutable la deducción trascendental, a la que el análisis de la triple síntesis había de dar un fundamento, muestra que la imaginación representa no solamente una facultad entre otras, sino el elemento mediador entre ellas. Sólo una interpretación más originaria ha podido demostrar que la imaginación trascendental es la raíz de la sensibilidad y del entendimiento. Pero aquí no podemos hacer uso de este resultado. Más bien es la elaboración del carácter temporal interno de los tres modos de la síntesis la que ha de proporcionar la prueba decisiva y final de que la interpretación de la imaginación trascendental como raíz de ambas ramas es no solamente posible sino necesaria.

Para la comprensión general del análisis kantiano de los tres modos de la síntesis, es preciso esclarecer previamente varios puntos y retenerlos como principios de orientación.

En primer lugar necesita precisarse la forma de expresión kantiana. ¿Qué quiere decir síntesis "de" la aprehensión, síntesis "de" la reproducción, síntesis "del" reconocimiento? Esto no quiere decir que la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento sean some-

tidos a una síntesis, ni tampoco que la aprehensión, la reproducción o el reconocimiento efectúen una síntesis, sino que la síntesis como tal tiene el carácter de la aprehensión, de la reproducción o del reconocimiento. Estas expresiones significan, por consiguiente, la síntesis según el modo de la aprehensión, de la reproducción o del reconocimiento, o dicho en otra forma: la síntesis como aprehensiva, reproductiva o recognoscitiva. Kant trata, pues, de la síntesis, es decir, de la facultad de la síntesis, en relación con estos tres modos, como propios de ella en forma específica.

En segundo lugar debe observarse que los modos de la síntesis, en los distintos párrafos, son dilucidados mediante una descripción de la forma en que los mismos funcionan en la intuición, en la imaginación y en el pensamiento empíricos. Esta descripción preliminar quiere demostrar que también en la intuición, en la imaginación y en el pensamiento puros hay una síntesis correspondiente como elemento constitutivo, sea como síntesis pura aprehensiva, reproductiva o recognoscitiva. Así se demuestra simultáneamente que estos modos de la síntesis pura constituyen, en la actitud cognoscitiva frente al ente, la condición de posibilidad para la síntesis empírica.

Además, debe notarse que la finalidad verdadera de la interpretación de los tres modos de la síntesis —finalidad que no siempre se formula con la claridad suficiente— consiste en poner de manifiesto su coherencia interna y esencial en la esencia de la síntesis pura como tal.

Por último no ha de olvidarse lo que el mismo Kant reclama explícitamente al decir: "debe establecerse absolutamente como fundamento de todo lo que sigue" que "todas nuestras representaciones... están sometidas al tiempo". Pues bien, si todo representar intuitivo, imaginativo y pensante está dominado por la triple síntesis: ¿no es entonces el carácter temporal de esta síntesis el que somete de antemano todo a sí mismo?

a) *La síntesis pura como aprehensión pura.*[248] En la intuición empírica, como recibir inmediato de un "esto", se muestra siempre una multiplicidad. En consecuencia, lo que presenta el aspecto que esta intuición adquiere "contiene" una multiplicidad. Ésta no podría "ser representada como tal, si el espíritu no distinguiese el tiempo

[248] A 98–100.

en la serie de las impresiones sucesivas". Nuestro espíritu, al distinguir el tiempo, tiene que decir previa y continuamente "ahora y ahora", a fin de poder encontrar "ahora esto", "ahora aquello" y "ahora todo esto junto". Únicamente esta distinción de los ahoras hace posible "recorrer" las sensaciones y reunirlas.

La intuición es sólo una representación de la multiplicidad —una *repræsentatio singularis*— cuando, en calidad de receptiva, aprehende y abarca "directa" y simultáneamente la multiplicidad que se ofrece. La intuición es "sintética" en sí. Esta síntesis tiene la peculiaridad de tomar "directamente" un aspecto (imagen) de las impresiones que se ofrecen en el horizonte de la sucesión de los ahoras consecutivos. Es un formar imágenes inmediato, en el sentido que se acaba de aclarar.

Pero forzosamente disponemos también de una síntesis aprehensiva pura, puesto que sin ella no podríamos tener la representación del tiempo, es decir, de esta intuición pura. La síntesis aprehensiva pura no se realiza en el horizonte del tiempo, por el contrario, es ella la que forma el ahora y la serie de ahoras. La intuición pura es "receptividad originaria", es decir: un recibir lo que ella, como recibir, hace surgir espontáneamente. Su "presentar" es un presentar "productivo"; lo que el presentar intuitivo puro (formar en el sentido de presentar un aspecto) produce (formar en el sentido de crear) es el aspecto inmediato del ahora como tal, es decir, cada vez, el aspecto del presente actual como tal.

La intuición empírica tiende en efecto al ente presente en el ahora, mientras la síntesis aprehensiva pura tiende al ahora, es decir, al presente mismo, de tal suerte que dicho tender intuitivo a... forma en sí aquello hacia lo cual tiende. La síntesis pura como aprehensión —en tanto presenta al "presente en general"— forma el tiempo. Por lo dicho, la síntesis pura de la aprehensión tiene en sí un carácter temporal.

Ahora bien, Kant dice expresamente: "Hay, pues, en nosotros una facultad activa de la síntesis de esta multiplicidad, a la cual denominamos imaginación y a cuya actividad, ejercida de inmediato en las percepciones, llamo aprehensión." [249]

La síntesis en el modo de la aprehensión nace de la imaginación; la síntesis aprehensiva pura debe, por consiguiente, ser considerada como un modo de la imaginación trascendental. Pero si esta síntesis

[249] A120. Cf., además, la nota de Kant.

es formadora del tiempo, la imaginación trascendental tiene en sí el carácter de la temporalidad pura. En tanto que la imaginación pura es un "ingrediente" de la intuición pura y hay, por lo mismo, una síntesis de la imaginación en la intuición, lo que más adelante Kant llama provisionalmente "imaginación" no puede ser idéntico a la imaginación trascendental.

b) *La síntesis pura como reproducción pura.*[250] Kant empieza de nuevo el análisis con una referencia a la síntesis reproductiva en la representación empírica. El "espíritu" es capaz de representarse al ente, por ejemplo, algo percibido anteriormente, aun "sin la presencia del objeto". Tal hacer presente o como dice Kant: tal "imaginación", presupone que el espíritu tiene la posibilidad de volver al presente —representando una vez más— a un ente anteriormente representado, a fin de representarlo en su unidad real con el ente percibido en este momento. El volver al presente —reproducción— es, por lo tanto, una forma del unir.

Pero esta síntesis reproductiva sólo puede unir cuando el espíritu "no pierde de vista"[251] aquello que, en él, ha de volver al presente. Tal síntesis implica necesariamente un no-perder, es decir, el poder de conservar. Un ente anteriormente percibido sólo puede conservarse cuando el espíritu "distingue el tiempo", teniendo ante la mirada algo como el *"antes"* y el *"entonces"*. El ente antes percibido se perdería sin cesar y completamente con cada nuevo ahora, si no fuera susceptible de ser conservado. Por lo tanto, para que la síntesis empírica sea posible en el modo de la reproducción, es preciso que de antemano el "ahora que ya no es" *como tal* pueda ser vuelto al presente, antes de toda experiencia, y se pueda unir al ahora presente. Esto se realiza en la reproducción pura como un modo de la síntesis pura. Si, con todo, la síntesis empírica de la reproducción pertenece en primera instancia a la imaginación empírica, la reproducción pura es síntesis pura de la imaginación pura.

Mas ¿no se considera que la imaginación pura es esencialmente productiva? ¿Cómo puede pertenecerle entonces una síntesis reproductiva? ¿Pero acaso no equivale reproducción pura a reproducción productiva, es decir, a un disparate por el estilo del fierro de madera?

250 A 100–103.
251 A 102.

Pero ¿es en realidad la reproducción pura un reproducir productivo? Ésta, en efecto, forma la posibilidad de la reproducción en general, al poner ante la mirada el horizonte del "antes", manteniéndolo abierto de antemano.[252] La síntesis pura en el modo de la reproducción forma el "sido" como tal. Esto quiere decir: la imaginación pura es, respecto a este modo de la síntesis, formadora del tiempo. Se la puede llamar "re-producción" pura, no porque vaya en pos de un ente pasado o que haya percibido anteriormente, sino en tanto que revela en general el horizonte del posible ir-en-pos de, el sido, "formando" así esa "posterioridad" como tal.

Pero ¿dónde se queda el carácter de síntesis pura en esta formación del tiempo en el modo del "entonces"? El originario conservar formador del "entonces" es en sí el formar que conserva un ahora que ya-no-es. Este formar como tal se une siempre al ahora. La reproducción pura está esencialmente unida a la síntesis pura de la intuición que forma el presente. "La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente unida a la síntesis de la reproducción",[253] pues cada ahora es ya un "hace un instante". Para que la síntesis de la aprehensión pueda proporcionarse el aspecto actual directamente en una imagen, es preciso que pueda conservar la multiplicidad presente que ha recorrido y debe ser simultáneamente síntesis pura de la reproducción.

Si la síntesis de la aprehensión, al igual que la de la reproducción, es una actividad de la imaginación trascendental, esta última debe ser comprendida como la facultad de la "síntesis en general" que, como "indivisible", funciona sintéticamente según estos dos mo-

[252] Kant dice: "La síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales del espíritu." A 102. Ahora bien, Kant llama, generalmente, imaginación no trascendental, es decir, empírica, a la imaginación reproductiva. Si se toma "reproductivo" en el sentido de "empírico", la frase citada pierde todo su sentido. Riehl (*Korrekturen zu Kant, Kantstudien,* vol. V [1901], p. 268) propone, por tanto, que se escriba "productiva" en vez de "reproductiva". Si bien se anula así el pretendido contrasentido, se anula también la idea misma que Kant quiso expresar por medio de esta frase. Pues lo que quiere demostrar precisamente es que la imaginación productiva, lo que aquí quiere decir pura, es reproductiva pura, en tanto posibilita la reproducción. La interpolación de "productiva" sólo tiene sentido si, en vez de reemplazar la palabra "reproductiva", la determina con mayor exactitud, lo que el contexto hace enteramente ocioso. Si de todas maneras se quiere corregir algo, debe ponerse "síntesis reproductiva pura".

[253] A 102.

dos. Esta unidad originaria de los dos modos puede ser también el origen del tiempo (como unidad del presente y del pasado). Si no hubiera esta unidad originaria de los dos modos de la síntesis no podrían "producirse ni siquiera las representaciones primarias y más puras del espacio y del tiempo".[254]

Ahora bien, si el tiempo es la totalidad tri-unida del presente, el pasado y el futuro, si Kant, por otra parte, agrega un tercer modo a los dos modos de la síntesis, que se acaban de caracterizar como formadores del tiempo, y si, además, todo representar —aun el pensar— debe estar sometido al tiempo, este tercer modo de la síntesis no puede sino "formar" el futuro.

c) *La síntesis pura como reconocimiento puro.*[255] El análisis de esta tercera síntesis, aun siendo más extenso que el de las dos primeras, hace, sin embargo, buscar en vano la conclusión a la cual se llegó tras de una argumentación positivamente "contundente". La síntesis del reconocimiento puro debe constituir el tercer elemento del conocimiento puro, el pensamiento puro. Sin embargo, ¿qué tiene que ver el reconocimiento con el futuro? ¿Cómo es posible que el pensamiento puro, el yo de la apercepción pura, tenga en principio un carácter temporal, cuando Kant ha opuesto en la forma más acentuada el "yo pienso" y la razón en general a todas las relaciones temporales?

"La razón pura, como facultad simplemente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, ni tampoco, por lo tanto, a las condiciones de la sucesión del tiempo."[256] Y, ¿acaso no muestra Kant, inmediatamente después del capítulo sobre el esquematismo, en la introducción a la determinación del principio supremo de todos los juicios sintéticos, que el carácter temporal debe quedar excluído del "principio supremo de todos los juicios analíticos", es decir, del principio de contradicción, que delimita la esencia del pensar puro? El "al mismo tiempo" (ἅμα) no puede ocupar lugar alguno en la expresión de dicho principio. De otro modo "la proposición quedaría afectada por la condición del tiempo".[257] "Ahora bien, el principio de contradicción, como principio meramente lógico, no debe

254 A 102.
255 A 103–110.
256 A 551, B 579.
257 A 152, B 191 (trad. cit., t. II, p. 6).

limitar sus expresiones a las relaciones del tiempo; por eso esa fórmula es contraria a la intención del principio." [258]

¿Puede asombrarnos entonces que en Kant no se encuentre nada acerca del carácter temporal de este tercer modo de la síntesis? Sin embargo, el opinar y el argumentar no conducen a ninguna parte, ni tampoco puede ser decisivo lo que se descubre, por de pronto, leyendo el análisis de esta tercera síntesis.

Kant empieza la exposición del tercer modo de la síntesis caracterizando el reconocimiento empírico, y parte de la síntesis como reproducción: "Sin tener conciencia de que lo que pensamos es exactamente lo mismo que pensamos momentos antes, toda reproducción en la serie de las representaciones sería vana." [259] La síntesis reproductiva ha de realizar y mantener en unidad lo que ha aportado con el ente que se patentiza actualmente en la percepción.

Pero ¿quién le dice al espíritu, cuando tornando del pasado se dirige nuevamente al ente actualmente presente, para unir esto con aquello, quién le dice entonces que este ente ahora presente es el mismo que abandonó en la realización de la re-presentación? La síntesis reproductiva, de acuerdo con su esencia, da con algo que tiene por idéntico al ente experimentado antes, durante y después d su realización en la percepción presente. Así pues, esta última siempre tiende sólo y directamente a lo presente como tal. ¿Acaso no se rompe la sucesión total de representaciones en representaciones aisladas, de suerte que la síntesis de la reproducción, al regresar, debe unir, en todo momento, lo que aporta con el nuevo ente ante los ojos en ese instante? ¿Para qué sirve la unidad de intuición aprehensiva e imaginación reproductiva, si lo que quieren dar como uno e idéntico no tiene, por decirlo así, lugar?

¿Será que ese lugar sólo se crea después de la realización de una percepción y del recuerdo consiguiente, que quiere unir lo recordado con lo que está presente "en el estado actual"? O ¿es más bien que los dos modos de la síntesis se hallan orientados de antemano hacia el ente presente como idéntico?

Evidentemente. Pues en el fondo predomina en ambas síntesis una unión (síntesis) del ente con respecto a su identidad. Kant llama con razón a esta síntesis que tiende hacia lo idéntico, es decir, que pro-pone al ente como idéntico, la síntesis "en el concepto",

[258] A 152 *s.*, B 192 (trad. cit., t. II, pp. 6–7).
[259] A 103.

pues el concepto es la representación de unidad que, como identidad, "vale para muchos". "Pues esta conciencia *una* (el representar estas unidades como un representar conceptual) es lo que reúne la multiplicidad, sucesivamente intuída y después reproducida, en una representación." [260]

La síntesis que, según la descripción de la génesis empírica del concepto, es la tercera, aparece así como la primera, es decir, como aquella que determina las otras dos anteriormente descritas. Se adelanta, por decirlo así, a éstas. Kant da un nombre muy acertado a esta síntesis de la identificación: su unir es un reconocer. Examina previamente y "espía" [261] lo que deberá ser pro-puesto como idéntico, a fin de que la síntesis aprehensiva y la síntesis reproductiva puedan hallar un ámbito cerrado de entes, dentro del cual puedan fijar en cierto modo y recibir como ente todo lo que aportan y encuentran.

Mas esta síntesis de la identificación, que examina previamente, presupone necesariamente, como empírica, una identificación pura. Esto significa que así como la reproducción pura constituye la posibilidad de un "volver al presente", así, correlativamente, el reconocimiento puro debe proporcionar la posibilidad de todo identificar. Sin embargo, el hecho de que esta síntesis pura reconozca significa, a la vez, que no examina un ente a fin de poder proponérselo como tal, sino que examina el horizonte de la pro-posición en general. Su examen, siendo puro, es un originario formar de este pro-, es decir: del futuro. De manera que también el tercer modo de la síntesis se manifiesta como esencialmente formador de tiempo. Y como Kant atribuye los modos de formar, reproducir y pre-formar imágenes a la imaginación empírica, la formación de lo previo como tal, la pre-formación pura, es un acto de la imaginación pura.

Si al principio pareció inútil y aun absurdo el aclarar la constitución interna del concepto puro como determinada esencialmente por el tiempo, ahora no solamente se ha hecho luz sobre el carácter temporal del tercer modo de la síntesis pura, sino que este modo de la pre-formación pura muestra, conforme a su estructura interna, una supremacía sobre los otros dos, a los cuales, a pesar de todo, está esencialmente ligado. ¿Sería acaso posible que en este análisis

260 A 103.
261 A 126.

kantiano de la síntesis pura, en apariencia tan ajeno al tiempo, se manifestara precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que se temporacía primariamente desde el futuro?

Sea esto como fuere, el problema pendiente de demostrar el carácter temporal interno de la imaginación trascendental está solucionado. Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario.

Pero al mismo tiempo se ha demostrado el carácter universal de la sensibilidad pura, es decir, del tiempo. Por consiguiente, la imaginación trascendental puede sostener y formar la unidad y totalidad originarias de la finitud específica del sujeto humano en su calidad de razón pura sensible.

Pero ¿no quedarían la sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura, a pesar de todo, absolutamente heterogéneas entre sí, y no es un concepto contradictorio el concepto de una razón pura sensible? Las objeciones hechas contra el intento de comprender la mismidad (identidad) de sí-mismo como temporal en sí misma y de definir únicamente la comprensión empírica del sujeto empírico como determinada por el tiempo, parecen invencibles.

Pero, si no logramos exponer el sí-mismo como temporal, ¿acaso tiene la vía inversa más probabilidades de éxito? ¿No sería posible comprobar que el tiempo como tal tiene el carácter de mismidad? Habrá menos probabilidades de fracasar mientras más indiscutible sea que el tiempo "fuera del sujeto no es nada",[262] lo que significa que, en el sujeto, lo es todo.

Pero, ¿qué significa aquí: "en el sujeto"? El tiempo, ciertamente, no se encuentra "en el sujeto" como las células en el cerebro. El referirnos constantemente a la subjetividad del tiempo no nos sirve de mucho. ¿Acaso no vió Kant sino este lado negativo, a saber, que el tiempo "fuera del sujeto no es nada"? ¿No demostró Kant en la deducción trascendental y en el capítulo del esquematismo que el tiempo interviene esencialmente en la estructura interna de la trascendencia? ¿Y no determina la trascendencia el ser sí mismo del sí-mismo finito? ¿No hay que tener a la vista esta esencia de la subjetividad, si se quiere investigar correctamente el carácter "subjetivo", tantas veces discutido, del tiempo? Si Kant descubrió

[262] A 35, B 51 (trad. cit., t. I, p. 142).

el tiempo en el "fondo" del fundamento esencial de la trascendencia, ¿será entonces lo que diga la estética trascendental, a manera de introducción, la última palabra? O, por el contrario, ¿es lo que ahí se expone sólo una referencia a la esencia más originaria del tiempo? Finalmente, ¿no será que sólo a partir del carácter subjetivo, bien comprendido, del tiempo se puede explicar el carácter temporal del sujeto?

§ 34. *El tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal del sí-mismo*

Kant observa en el pasaje donde define por primera vez la unidad esencial del conocimiento puro (segunda etapa de la fundamentación) que "el espacio y el tiempo han de afectar siempre también al concepto de las representaciones de objetos".[263] ¿Qué significa aquí esta tesis, al parecer tan oscura, de que el tiempo afecta un concepto, y que afecta el concepto de las representaciones de objetos?

Iniciaremos la interpretación aclarando "el concepto de las representaciones de objetos". Esta expresión mienta en primer término la "universalidad" que caracteriza toda representación de objetos como tal, se trata de la ob-jetivación de... Ésta, según la tesis, es afectada necesariamente por el tiempo. Sin embargo, hasta la fecha sólo se había afirmado que el tiempo, lo mismo que el espacio, forman el horizonte dentro del cual las afecciones de los sentidos nos alcanzan y conciernen. Y ahora es el tiempo mismo el que afecta. Pero toda afección es el anunciar-se de un ente ya ante los ojos. Pero el tiempo no es ni ante los ojos ni está, en manera alguna, "afuera". ¿De dónde viene entonces, si nos ha de afectar?

El tiempo sólo es intuición pura en tanto pre-forma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se *pro*-pone *a sí mismo,* como receptividad formadora, este aspecto como tal. Esta intuición pura se concierne a sí misma por lo intuído que se ha formado en ella, sin ayuda de la experiencia. El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo. Es más, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el "hacia" así formado mira atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia...

El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos, sino que, siendo

[263] A 77, B 102 (trad. cit., t. I, p. 207 *s.*).

pura, forma la esencia de un concernirse-a-sí-mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad.

Solamente basado en esa mismidad puede ser el ser finito lo que debe ser: un ser destinado a la receptividad.

Ahora debe aclararse el significado de esta frase oscura: el tiempo afecta necesariamente el concepto de las representaciones de objetos. Afectar puramente el ob-jetivar como tal, en tanto es un orientarse puro hacia..., significa que se le ofrece una cierta oposición, lo opuesto, al ob-jetivar puro, es decir, a la apercepción pura, al yo mismo. El tiempo pertenece a la posibilidad interna del ob-jetivar. Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el "ser sí mismo" finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser conciencia de sí mismo.

Al elaborar los supuestos decisivos [264] de la problemática interna de la *Crítica de la razón pura,* se dió a la finitud del conocimiento el lugar central. La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento del ob-jeto en general, el concepto puro, se basa por lo tanto en una intuición receptiva. Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo.

El tiempo como afección pura de sí mismo es la intuición pura finita que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición.

Por lo tanto, Kant no introdujo exclusivamente en la segunda edición la idea de la afección pura de sí mismo, la cual —según se puso ahora de manifiesto— determina la esencia más íntima de la trascendencia. Se la formula más explícitamente y aparece —lo que también es característico— ya en la estética trascendental.[265] Es verdad que este pasaje había de permanecer oscuro, mientras faltase a la interpretación aquella perspectiva que debía ser asegurada por la previa exposición de las etapas de la fundamentación y de su aprehensión originaria. Dentro de dicha perspectiva, esta interpretación parece estar "sobrentendida".

"Ahora bien, lo que, como representación, puede preceder a toda

[264] Cf. *supra,* §§ 4 *ss.,* pp. 26 *ss.*

[265] B 67 *s.* (trad. cit., t. I, pp. 163 *s.*).

acción de pensar algo, es la intuición y, si no encierra nada más que relaciones, es la forma de la intuición; la cual, no representando nada sino por cuanto algo es puesto en el espíritu, no puede ser otra cosa que el modo como el espíritu es afectado por la propia actividad, a saber; por ese poner sus representaciones y, por lo tanto, por sí mismo, es decir, que es un sentido interior según su forma."[266]

Sentido significa intuición finita. La forma del sentido es la receptividad pura. El sentido interno no recibe "de afuera", sino del sí-mismo. En la receptividad pura, la afección interna debe proceder del sí-mismo puro, es decir, debe formarse en la esencia del "ser sí mismo" como tal, y constituirlo en consecuencia. La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria trascendental del sí-mismo finito como tal. De ninguna manera existe un espíritu que, entre otras cosas, refiera algo a sí mismo y se ponga a sí mismo, sino que este "tender desde sí mismo hacia" y este "regresar a sí" constituyen el carácter espiritual del espíritu como un sí-mismo finito.

Con ello se hace repentinamente patente que el tiempo, como afección pura de sí mismo, no se presenta "junto" a la apercepción pura "en el espíritu", sino que, como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace del espíritu lo que éste es.

El sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal. Ahora bien, si el "yo", la razón pura, es esencialmente temporal, la determinación decisiva que Kant da de la apercepción trascendental se hará comprensible precisamente a partir de este carácter temporal.

El tiempo y el "yo pienso" no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo. Kant, en virtud del radicalismo con el cual, en su fundamentación de la metafísica, ha interpretado trascendentalmente, por primera vez, el tiempo y el "yo-

266 *Loc. cit.* La modificación propuesta: "ihrer Vorstellung" en vez de "seiner Vorstellung" anula el sentido esencial del texto El *ihrer* no quiere decir que la representación sea una representación del espíritu, sino que el representar, puesto en el espíritu, re-presenta las "relaciones puras" de la sucesión de la serie de los ahoras y las pro-pone a la receptividad. (El hecho de que en castellano la forma de la tercera persona singular del pronombre posesivo sea la misma para ambos géneros, no facilita la comprensión exacta de la sutil distinción anterior, ni deja entrever al lector de habla castellana la naturaleza de la modificación que se discute).

pienso" tomados por separado, los reunió en su identidad originaria —pero sin concebir explícitamente ésta.

¿Podemos continuar ignorando despreocupadamente el hecho de que Kant atribuye los mismos predicados esenciales al tiempo y al "yo-pienso"?

En la deducción trascendental, la esencia trascendental (es decir, lo que posibilita la trascendencia) del yo se define con los siguientes términos: "Pues el yo (de la apercepción pura) estable y permanente constituye el correlato de todas nuestras representaciones..."[267] Y en el capítulo del esquematismo, donde aparece la esencia trascendental del tiempo, dice Kant: "El tiempo no transcurre...", "el tiempo que es él mismo inmutable y permanente".[268] Y después: "el tiempo... queda y no cambia".[269]

Se objetará que esta coincidencia de los predicados esenciales del tiempo y del yo no tiene nada de extraordinario. Pues Kant sólo quiere decir con esto que ni el yo ni aun el tiempo están " el tiempo". Correcto; pero ¿se infiere de ello que el yo no es "temporal", o resulta, más bien, que el yo es tan "temporal" que es el tiempo mismo y que el yo sólo es posible, de acuerdo con su esencia más propia, si lo identificamos con el tiempo?

¿Qué significa: el "yo estable y permanente" constituye el "correlato" de todas nuestras representaciones? Por lo pronto que el yo estable y permanente realiza una ob-jetivación que no es solamente una relación del "tender hacia", sino una correlación del "regresar a sí", formando de esta manera lo opuesto. Pero ¿por qué dice Kant que el "yo estable y permanente" forma esta ob-jetivación? ¿Quiere subrayar que este yo "formador" está siempre en el fondo de todos los acontecimientos del alma y "persiste" como algo ajeno a todo cambio de los acontecimientos anímicos? ¿Se referirá Kant —quien apoyándose en su propia fundamentación de la ontología elaboró[270] el paralogismo de la substancialidad—, al hablar del yo "estable y permanente", a un alma-substancia? ¿O querrá confirmar solamente que este yo no es temporal y que, aun sin ser una substancia, es, en cierto sentido, infinito y eterno? Pero ¿por qué se encuentra esta supuesta confirmación precisamente en el lugar en el que delimita la

[267] A 123.
[268] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).
[269] A 182, B 225 (trad. cit., t. II, p. 48).,
[270] A 348 *ss.*, B 406 *ss.*

finitud del yo, es decir, su [facultad de] ob-jetivación? La razón es muy sencilla, esta "estabilidad y permanencia" del yo pertenece esencialmente a esta [facultad de] ob-jetivación.

Estos "estable" y "permanente" no son predicados ónticos acerca de la inmutabilidad del yo, sino determinaciones trascendentales, que significan que el yo sólo puede formar el horizonte de la identidad si se pro-pone de antemano, como tal, la estabilidad y permanencia en general. Dentro de este horizonte de la identidad el objeto puede experimentarse como idéntico a través del cambio. El yo "estable" se llama así porque, siendo un "yo pienso", es decir, un "yo represento", se pro-pone algo así como una estabilidad y permanencia Como yo, forma el correlato de la permanencia en general.

Este aportar puro del aspecto puro del presente en general es la esencia del tiempo mismo como intuición pura. El yo "estable y permanente" significa que el yo, en el originario formarse del tiempo, es decir, como tiempo originario, forma la ob-jetivación y su horizonte.

No se decide nada sobre la intemporalidad y eternidad del yo, ni siquiera se plantea este problema dentro de la problemática trascendental. El yo es "estable y permanente" en este sentido trascendental mientras sea temporal, es decir, como un sí-mismo finito.

Ahora bien, si luego se atribuyen estos mismos predicados al tiempo, esto no significa únicamente que el tiempo no está "en el tiempo", sino también que si el tiempo, como afección pura de sí mismo, origina la sucesión pura de la serie de los ahoras, lo que nace de él, y es considerado aisladamente en la cuenta vulgar del tiempo, no puede ser, de acuerdo con su esencia, suficiente para determinar la esencia plena del tiempo.

En consecuencia, si hay que decidir sobre la "temporalidad" o intemporalidad del yo, debe tomarse como hilo conductor la esencia originaria del tiempo como afección pura de sí mismo. Y en todos los pasajes donde Kant, con sobrada razón, niega el carácter temporal de la razón pura y del yo de la apercepción pura, se conforma con decir que la razón "no está sometida a la forma temporal".

Sólo en este sentido hay razón para suprimir la expresión "al mismo tiempo", al formular el "principio de contradicción".[271]

[271] Cf. *supra,* § 33 c., p. 155.—Un pasaje de la disertación de 1770 demuestra que Kant estuvo indeciso respecto a el "al mismo tiempo": *Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde dedu-*

Kant argumenta de la siguiente manera: si en el "principio de contradicción" se hallara la expresión "al mismo tiempo" y, con ella, el "tiempo", el principio estaría limitado al ente empíricamente accesible e "intratemporacial". Ahora bien, este principio rige todo pensamiento acerca de cualquier algo. En consecuencia, la determinación temporal no tiene lugar en él.

Pero si el "al mismo tiempo" es una determinación temporal, no por eso ha de significar necesariamente la intratemporacialidad del ente. El "al mismo tiempo" expresa más bien aquel carácter temporal que, como previo "reconocimiento" ("pre-formación"), pertenece originariamente a toda identificación como tal. Ésta se encuentra en el fundamento, tanto de la posibilidad como de la imposibilidad de la contradicción.

Kant, en tanto se oriente hacia la esencia no-originaria del tiempo, debe negar el carácter temporal al "principio de contradicción", puesto que es absurdo querer determinar esencialmente la originariedad del tiempo por medio de un producto derivado del tiempo. El yo no puede ser concebido como temporal, es decir, como intratemporacial, precisamente porque el sí-mismo es originariamente, conforme a su esencia íntima, el tiempo mismo.

La sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura no solamente son homogéneas, sino que pertenecen a la unidad de una misma esencia, que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad.

cat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem præmittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de eodem... De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 14, 5. Obras Completas (Cassirer) II, p. 417.—Kant demuestra aquí la imposibilidad de una deducción "racional" del tiempo, es decir, su carácter intuitivo, al indicar que toda "ratio" y aun el principio fundamental del pensamiento en general, presupone el "tiempo". El significado "temporal" de este "tempore eodem" queda ciertamente oscuro. Si significa "en el mismo ahora", Moses Mendelsohn tendría razón al escribir, en una carta a Kant (25 Dic. 1770), refiriéndose a este pasaje:
"No creo que la condición del "eodem tempore" sea tan necesaria para el principio de contradicción. En tanto se trate de un mismo sujeto, *A* y *non A* no pueden ser enunciados del mismo, ni aun en tiempos diferentes. Lo único que se requiere para el concepto de la imposibilidad es que haya un mismo sujeto con dos predicados *A* y *non A*. También puede decirse: *impossible est, non A prædicatum de subiecto A.*" Kant, Obras Completas (Cassirer), IX, p. 93.

§ 35. *La originareidad del fundamento establecido y el problema de la metafísica*

La fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico. El fundamento que encuentra es la imaginación trascendental. Ésta se impone, en contra de la dualidad inicial de las dos fuentes fundamentales del espíritu (sensibilidad y entendimiento), como facultad intermediaria. La interpretación más originaria del fundamento establecido no solamente reveló que esta facultad intermediaria es el centro originariamente unitivo, sino también que este centro es la raíz de ambas ramas.

Con esto se abrió un camino hacia el lugar de origen de las dos fuentes fundamentales. La interpretación de la imaginación trascendental como raíz, es decir, la explicitación de la manera en que la síntesis pura produce las dos ramas y las mantiene, nos condujo sin más hacia el terreno donde se afianza esta raíz; el tiempo originario. Éste, en tanto forma originariamente la triplicidad unitaria del advenir, el sido y el presente en general, posibilita la "facultad" de la síntesis pura, es decir, posibilita lo que es capaz de producir: la unión de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia.

Los modos de la síntesis pura —aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro— no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporación del tiempo mismo. Solamente porque estos modos de la síntesis pura son originariamente uno en la triplicidad unitaria del tiempo, se encuentra en ellos la posibilidad de la unión originaria de los tres elementos del conocimiento puro. Y por eso también el elemento originariamente unitivo, la imaginación trascendental, en apariencia sólo una facultad intermediaria y media, no es otra cosa que el tiempo originario. Únicamente esta raigambre en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia.

El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad

receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible.

Sin embargo, si, como sucede en la segunda edición, se elimina a la imaginación trascendental como facultad fundamental autónoma y se confiere su función al entendimiento como espontaneidad pura, desaparece la posibilidad de comprender la unidad de la sensibilidad y el pensamiento puros en una razón humana finita; desaparece aun la posibilidad de plantearla como problema.

La primera edición está más cerca de los rasgos internos de la problemática de una fundamentación de la metafísica pues, por razón de su estructura originaria e indestructible, la imaginación trascendental ofrece la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y, por ello, de la metafísica. En relación al problema central de toda la obra, la primera edición merece ser preferida a la segunda. Toda transformación de la imaginación trascendental en una función del pensamiento puro —transformación que el "idealismo alemán", a raíz de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* llevó al extremo— desconoce su esencia específica.

El tiempo originario permite que se realice la formación pura de la trascendencia. Retrospectivamente comprendemos ahora, a partir de la revelación originaria del fundamento establecido que se acaba de exponer, cuál es el curso interno de las cinco etapas de la fundamentación y la importancia que se atribuyó a la parte central de esta fundamentación, al esquematismo trascendental.

Los conocimientos ontológicos son "determinaciones trascendentales del tiempo" porque la trascendencia se temporacía en el tiempo originario.

Esta función necesariamente central del tiempo se manifiesta siempre en Kant como aquello que es presentado como forma universal de toda representación. Lo decisivo es considerar en qué condiciones se realiza. La "Advertencia preliminar" a la deducción trascendental se propone mostrar hasta qué grado son originariamente uno los tres modos de la síntesis pura. A pesar de que Kant no logra sacarlos a luz explícitamente como formadores-de-tiempo y unidos de esta suerte en el tiempo originario, subraya no obstante la función fundamental del tiempo, precisamente en el análisis de la segunda síntesis, la de la reproducción en la imaginación.

En consecuencia, ¿qué es lo que constituye el "fundamento *a priori* de una unidad necesaria y sintética" capaz de reproducir al ente

en una representación, convirtiéndolo en algo presente? "Esto... se descubre pronto, cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí, sino el simple juego de nuestras representaciones, las cuales, finalmente, acaban en determinaciones del sentido interno."[272]

¿Significa esto que el ente no es en sí nada y se disuelve en un juego de representaciones? De ningún modo. Kant quiere decir que el encuentro del ente mismo se realiza para un ser finito mediante un representar cuyas representaciones puras de la objetividad como tal hacen juego entre sí. Este hacer-juego tiende hacia un fin, es decir, está determinado previamente de modo que pueda jugar en un espacio de juego. Éste se forma por las determinaciones puras del sentido interno. El sentido interno puro es la afección pura de sí mismo, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo.

Puesto que Kant vió de antemano, desde esta perspectiva, el problema de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico y puesto que mantiene la función central del tiempo, pudo prescindir de un estudio expreso del tiempo al exponer la unidad de la trascendencia según las dos vías de la deducción trascendental.

Ahora bien, no hay duda que, en la segunda edición, Kant parece anular, por la desaparición de la imaginación trascendental, el privilegio del tiempo en la formación de la trascendencia como tal, lo que equivale a negar la pieza principal de la fundamentación de la metafísica, el esquematismo trascendental.

En la segunda edición se inserta[273] una "Observación general al sistema de los principios", es decir, a la totalidad del conocimiento ontológico. Principia con la siguiente frase: "Es muy digno de observación el hecho de que no podamos comprender la posibilidad de ninguna cosa por la mera categoría, sino que siempre tenemos que tener una intuición, para exponer en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento." Aquí se expresa en palabras concisas la necesidad esencial de la sensibilización pura de las nociones, es decir, de su presentación en una "imagen pura". Pero no se dice que esta imagen pura sea la intuición pura como tiempo.

Por el contrario, el párrafo siguiente, después de una referencia

272 A 101.

273 B 288 *ss.* (trad. cit., t. II, pp. 126 *ss.*).

expresa a la frase citada, empieza así: "Pero aún más notable es que, para comprender la posibilidad de las cosas por las categorías, y por lo tanto exponer la *realidad objetiva* de éstas, necesitamos no sólo intuiciones, sino siempre *intuiciones externas.*" [274] Aquí aparece la función trascendental del espacio. No hay duda que con ello Kant se abre nuevos horizontes. El espacio se inserta en el esquematismo puro. Sin embargo, el capítulo sobre esquematismo no fué modificado, en este sentido, en la segunda edición. Pero ¿no será preciso concluir, a pesar de todo, que el privilegio del tiempo ha desaparecido? Esa conclusión no sólo sería precipitada, sino que sería equivocar por completo el sentido de la interpretación presente, si se quisiera deducir de este pasaje que el tiempo no es el único que forma originariamente la trascendencia.

Pero, si —puede objetarse— la trascendencia no se basa solamente en el tiempo, es lógico que Kant, al limitar la supremacía del tiempo, suprima la imaginación pura. Pero al hacer esta consideración, se olvida que el espacio puro como intuición pura no está menos arraigado trascendentalmente en la imaginación trascendental que "el tiempo", siempre que se entienda este último como lo que se forma en la intuición pura, como algo intuído en forma pura, a saber: la sucesión pura de la serie de los ahoras. En efecto, el espacio es siempre y necesariamente igual, en cierto sentido, al tiempo así entendido. Pero el tiempo no es, en esta forma, el fundamento originario de la trascendencia, sino como afección pura de sí mismo. Como tal, es también la condición de posibilidad del formar representativo, es decir, del hacer patente el espacio puro. Pero el admitir la función trascendental del espacio puro no implica, en lo más mínimo, el rechazo de la supremacía del tiempo. Por el contrario, da como resultado la tarea positiva de mostrar cómo en cierto modo también el espacio —al igual que el tiempo— pertenece al sí-mismo finito, y que éste, precisamente por razón del tiempo originario, es "espacial" según su esencia.

El conocimiento adquirido en la segunda edición, a saber: que también el espacio pertenece en cierta manera al esquematismo trascendental, sólo muestra que éste no puede ser captado en su naturaleza íntima, mientras el tiempo se comprenda simplemente como la sucesión pura de la serie de los ahoras. Es preciso entenderlo como

[274] B 291 (trad. cit., t. II, pp. 129-130).

afección pura de sí mismo; de otro modo su función dentro de la formación de los esquemas es completamente ininteligible.

Encontramos así una peculiaridad de toda la fundamentación kantiana de la metafísica, peculiaridad que no es ciertamente accidental. Precisamente lo que se descubre en la regresión hacia el lugar de origen se manifiesta de acuerdo con su esencia formadora de la trascendencia; sin embargo, las facultades espirituales que intervienen en ello, sin exceptuar al tiempo como intuición pura, no son explícita y primariamente determinadas a partir de esta función trascendental. Al contrario, se dan a conocer, en el curso de la fundamentación y hasta en la misma conclusión, tal como fueron concebidas provisionalmente en el punto de partida. Como Kant, al exponer el esquematismo trascendental, no disponía de una interpretación definitiva de la esencia original del tiempo, la explicitación de los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo tuvo que quedar reducida y oscura; pues el tiempo como sucesión pura de ahoras no ofrece ninguna posibilidad de acceso a la interpretación "temporal" de las nociones.[275]

Ahora bien, una interpretación que no hace más que repetir lo que Kant había dicho explícitamente no tiene, desde un principio, valor como exégesis, si la tarea de ésta consiste en hacer ver claramente todo lo que Kant, aparte de las formulaciones expresas, sacó a luz en su fundamentación. Esto no pudo decirlo el mismo Kant; pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas presentan como algo implícito.

Así, la intención principal de la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* fué hacer visible el contenido decisivo de esta obra, tratando de exponer lo que Kant "ha querido decir". Esta interpretación se basa en una máxima que el mismo Kant quiso ver aplicada en las interpretaciones de investigaciones filosóficas y que formuló en estos términos, al final de su respuesta a la crítica del leibniziano Eberhard.

"De modo que la *Crítica de la razón pura* podría ser una verdadera apología de Leibnitz, aun en contra de sus adeptos, quienes, colmándolo con elogios, no le hacen gran honor con ello; y puede ser también la apología de varios filósofos antiguos, a quienes ciertos historiadores de la filosofía, por más que los cubran de alabanzas,

[275] Cf. *supra*, § 22, pp. 94 *s*.

no hacen decir sino absurdos, puesto que no comprenden sus intenciones, al no buscar la clave para toda interpretación de productos de la razón pura en los conceptos puros, a saber: en la crítica de la razón misma (siendo ésta la fuente común para todos, pues son incapaces de reconocer, apartándose de la investigación de los textos, lo que se ha querido decir." [276]

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directora misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora.

La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental. Esta última es la raíz de ambas ramas: sensibilidad y entendimiento. La imaginación trascendental como tal posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo. La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la *metaphysica generalis* y se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología en general. Ésta plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica, es decir, el problema del ser en general.

La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *El ser y el tiempo*.

Este título encierra la idea que dirige la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica. Esta idea, comprobada ahora por la interpretación, proporciona el esquema del problema de una ontología fundamental. Ésta no debe comprenderse como una pretendida "novedad" frente a algo supuestamente "antiguo". Es, al contrario, la expresión del intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica, ayudando a esta fundamentación a alcanzar su posibilidad más propia y originaria a través de una repetición.

[276] *Über eine Entdeckung, op. cit.*, VI, p. 71.

Parte Cuarta

REPETICIÓN DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia.

La repetición de lo posible quiere decir todo menos recoger "lo común y corriente", lo que "ofrece fundadas esperanzas" de que "se puede hacer algo con ello". Una posibilidad de esa índole es siempre sólo lo demasiado real, lo que todo el mundo maneja a su antojo. Lo posible, en esta acepción, impedirá precisamente una auténtica repetición, y por ello toda relación con la historia.

Mas una repetición bien entendida de la fundamentación de la metafísica debe empezar por cerciorarse del resultado auténtico de la fundamentación anterior, en este caso, de la fundamentación kantiana. Al mismo tiempo, lo que se ha encontrado como "resultado" de la fundamentación de la metafísica en la *Crítica de la razón pura,* y el modo como se ha determinado lo encontrado, decidirán la medida de la comprensión de lo posible que guía toda repetición y si esta comprensión está a la altura de lo que debe repetirse.

A) FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA EN LA ANTROPOLOGÍA

§ 36. *El fundamento establecido y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica*

Al recorrer una a una las etapas de la fundamentación kantiana, resultó que ésta daba por fin con la imaginación trascendental como fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, de la trascendencia. Ahora bien, ¿es esta verificación del fun-

damento, o sea su interpretación más originaria como temporalidad, el resultado de la fundamentación kantiana? ¿O resulta de dicha fundamentación algo diferente? Para verificar el resultado mencionado no se necesitaba, en efecto, el esfuerzo de exponer tan detalladamente el desenvolvimiento interno de la fundamentación en cada uno de los pasos sucesivos. Bastaba con citar los pasajes relativos a la función central de la imaginación trascendental en la deducción trascendental y en el esquematismo trascendental. Ahora bien, si el resultado no consiste en saber que la imaginación trascendental constituye el fundamento ¿qué otro resultado debe dar entonces la fundamentación?

Si el resultado de la fundamentación no consiste en su "conclusión", hay que preguntarse por lo que revela el devenir mismo de la fundamentación para el problema del fundamento de la metafísica. ¿Qué es lo que sucede en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano.

La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del "espíritu" humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.

¿Pero acaso al hacer el primer intento de aprehender[277] más originariamente la fundamentación kantiana no se desechó su reducción a la antropología? Sin duda, pues se mostró que todo lo que la antropología ofrece en materia de interpretación del conocimiento y de sus dos fuentes había sido revelado, en forma más originaria, precisamente por la *Crítica de la razón pura*. Pero, por el momento, sólo se concluye de esto que la antropología desarrollada por Kant es una antropología empírica y no una antropología que satisfaga la problemática trascendental, es decir, una antropología "pura". Este hecho acentúa precisamente la necesidad de una antropología satisfactoria, es decir, "filosófica", para los fines de la fundamentación de la metafísica.

Las propias palabras de Kant sirven, sin duda alguna, para comprobar que el resultado de la fundamentación kantiana consiste en la comprensión de la conexión necesaria entre la antropología y la metafísica. La fundamentación kantiana de la metafísica tiende a

[277] Cf. § 26, pp. 110 *ss.*

fundar "la metafísica en su finalidad última", es decir, la *metaphysica specialis,* de la que forman parte las tres disciplinas: cosmología, psicología y teología. Pero esta fundamentación, como crítica de la razón pura, debe comprender estas últimas según su esencia interna, si se debe comprender la metafísica como "disposición natural del hombre" en sus límites y en su posibilidad. La esencia interior de la razón humana se manifiesta en aquellos intereses que la mueven siempre, en tanto es humana. "Todo interés de mi razón (tanto lo especulativo como lo práctico) se resume en las tres preguntas siguientes:

1) ¿Qué puedo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué me es permitido esperar?" [278]

Estas tres preguntas son las que se han asignado a las tres disciplinas de la metafísica propiamente dicha, es decir, a la *metaphysica specialis.* El saber humano se refiere a la naturaleza en el sentido más amplio de lo ante los ojos (cosmología), el hacer [Tun] es la actividad [Handeln] del hombre y concierne a su personalidad y libertad (psicología), el esperar tiende a la inmortalidad como felicidad, es decir, hacia la unión con Dios (teología).

Estos tres intereses originales determinan al hombre, no como ser natural, sino como "ciudadano del mundo". Constituyen el objeto de la filosofía "de intención cosmopolita", es decir, constituyen el campo de la filosofía propiamente dicha. Por eso dice Kant en la introducción a su curso de lógica, donde desarrolla el concepto de la filosofía en general: "El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:

1) ¿Qué puedo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué me es permitido esperar?
4) ¿Qué es el hombre?" [279]

Surge aquí una cuarta pregunta, que se agrega a las tres ya mencionadas. Pero esta cuarta pregunta acerca del hombre ¿no queda como agregada exteriormente a las otras tres y como superflua, por lo tanto, si se considera que la *psychologia rationalis,* como disciplina de la *metaphysica specialis,* trata ya del hombre?

Pero Kant no añade simplemente esta cuarta pregunta a las tres

[278] A 804 *s.*, B 832 *s.*

[279] Obras Completas (Cassirer), VIII, p. 343.

anteriores, sino que dice: "En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última."[280]

Con esto Kant expresó inequívocamente el verdadero resultado de su fundamentación de la metafísica. Y por ello, la tentativa de una repetición de la fundamentación recibió una advertencia clara respecto a su tarea. A decir verdad, Kant no habla de la antropología sino en términos generales. Sin embargo, según lo dicho anteriormente, está fuera de duda que únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha, de la *metaphysica generalis.* ¿No será que la repetición de la fundamentación kantiana tiene como tarea específica el desarrollo sistemático de la "antropología filosófica", y deberá, por lo tanto, determinar antes la idea de la misma?

§ 37. *La idea de una antropología filosófica*

¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica? Antropología quiere decir ciencia del hombre. Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu. Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre comprobables como ante los ojos, que lo diferencian como especie determinada frente al animal y a la planta, sino también sus disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza, sexo. Y en cuanto que el hombre no se presenta solamente como un ser natural, sino que además actúa y crea, la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante, "hace de sí mismo", lo que puede y lo que debe hacer. Su poder y deber, siempre, estriban finalmente en posiciones básicas, que el hombre como tal puede adoptar, y que nosotros llamamos *Weltanschauungen,* cuya "psicología" abarca el conjunto de la ciencia del hombre.

Como la antropología debe ser una reflexión sobre el hombre bajo su aspecto somático, biológico y psicológico, la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) deben convergir en ella. No

280 *Loc. cit.,* p. 344.

solamente no es posible abarcar con la vista el contenido, sino que además es esencialmente diferente por la manera de plantear el problema, por lo que se pretende verificar, por el objetivo de la exposición, por la forma en que se expresa y finalmente por los supuestos que dirigen la investigación. Pero en tanto que todo esto, y por último la totalidad del ente, pueda referirse al hombre en alguna forma, incluyéndoselos por lo mismo en la antropología, esta última se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación.

Así pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.[281]

Pero ¿no serán precisamente la amplitud e incertidumbre con que se plantean las preguntas antropológicas una garantía para hacer surgir una antropología filosófica y dar una fuerza especial a tales esfuerzos? ¿No se ha ganado, con la idea de una antropología filosófica, la disciplina en la que ha de concentrarse toda la filosofía?

Hace ya años que Max Scheler habló acerca de esta antropología filosófica. "En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y en Dios."[282] Pero al mismo tiempo Scheler vió tam-

[281] Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 13 *s.* (hay trad. esp. de José Gaos).

[282] Cf. *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze.* T. I, 1915,

bién, con singular agudeza, que la diversidad de las determinaciones acerca de la esencia del hombre no se deja encerrar simplemente en una definición común: "El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición. Tiene demasiados cabos."[283] Y de esta suerte los esfuerzos de Scheler, acentuados en sus últimos años y empleados en una nueva inspiración fecunda, fueron dedicados no solamente a conseguir una idea unitaria del hombre, sino a destacar también las dificultades esenciales y las complicaciones de semejante tarea.[284]

Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa, sino más bien en su concepto mismo, dificultad que no pueden hacernos olvidar siquiera los conocimientos antropológicos más extensos y "pomposos".

En resumidas cuentas ¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?

Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre. Ésta se propondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal y de las demás regiones del ente, poniendo de manifiesto la constitución esencial específica de esta región determinada del ente. La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática.

También es posible que la antropología sea filosófica si, como antropología, determina ya sea el fin o el punto de partida de la filosofía, o bien ambos a la vez. Si se considera que el fin de la filosofía es desarrollar una *Weltanschauung,* la antropología deberá delimi-

---

p. 319. En la 2ª y 3ª ed. los volúmenes se han publicado bajo el título de: *Vom Umsturz der Werte.*

[283] *Loc. cit.,* p. 324.

[284] Cf. *Die Stellung des Menschen in Kosmos.*

tar "el puesto del hombre en el cosmos". Y si se toma al hombre como aquel ente que —dentro del orden que implica el fundamentar un conocimiento absolutamente positivo— es sencillamente lo primero y más cierto, una filosofía, concebida y planeada en tal forma, tiene que asignar a la subjetividad humana una importancia central. La primera tarea puede ser conciliada con la segunda, y ambas, como consideraciones antropológicas, pueden servirse del método y de los resultados de una ontología regional del hombre.

Pero precisamente estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología muestran la imprecisión de esta idea. Esta imprecisión aumenta al tomarse en cuenta la diversidad de los conocimientos empírico-antropológicos en los que se basa, cuando menos en principio, toda antropología filosófica.

Por más natural y clara que sea la idea de una antropología filosófica, a pesar de su carácter equívoco, y por más irresistiblemente que se imponga, el "antropologismo" será inevitablemente combatido en la filosofía y los ataques se renovarán constantemente. La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa.

Este defecto tiene su explicación en los límites internos de una antropología filosófica. Pues no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía —fin comprendido superficialmente por de pronto— y de su posible punto de partida. De modo que la determinación de esta idea acaba por reducir la antropología a un posible receptáculo de los principales problemas filosóficos, característica cuya superficialidad y dudoso valor filosófico salta a la vista.

Ahora bien, si, en cierto modo, la antropología concentra en sí todos los problemas centrales de la filosofía, ¿por qué pueden reducirse todos ellos a la pregunta acerca de lo que es el hombre? ¿Pueden reducirse tan sólo cuando se nos ocurre hacer semejante cosa o, por el contrario, deben de ser reducidos a esta pregunta? Y si deben de serlo, ¿dónde está la razón de esta necesidad? ¿Tal vez en el hecho de que los problemas centrales de la filosofía surgen del hombre, no solamente en el sentido de ser él quien los plantea, sino porque su contenido intrínseco se refiere al hombre? ¿Hasta qué punto tienen todos los problemas filosóficos centrales su lugar natural en la esencia del hombre? ¿Cuáles son, en fin, los problemas centrales

y dónde está su centro? ¿Qué significa filosofar, si su problemática es tal que tiene su centro natural en la esencia del hombre?

Mientras estas preguntas no se desarrollen y definan según su orden sistemático, no llegará a ser visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. Mientras no se discutan estas preguntas, carecerá de fundamento la discusión sobre la esencia, el derecho y la función de una antropología filosófica dentro de la filosofía.

Constantemente surgen nuevas tentativas de una antropología filosófica que, mediante argumentos plausibles, pueden afirmar la posición central de esta disciplina, pero sin fundarla en la esencia de la filosofía. Constantemente alegarán los adversarios de la antropología que el hombre no está en el centro de los entes, sino que "a su lado" hay un "mar" de entes; esta refutación de la posición central de la antropología filosófica es tan poco filosófica como su afirmación.

Así pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su imprecisión y sus límites internos, sino que manifiesta, sobre todo, que faltan en general la base y el marco para el planteamiento fundamental de la pregunta acerca de su esencia.

Por consiguiente sería prematuro considerar —por el solo hecho de que Kant reduzca las tres preguntas de la metafísica propiamente dicha a una cuarta que interroga por lo que es el hombre esta pregunta como antropológica, transfiriendo la fundamentación de la metafísica a una antropología filosófica. La antropología no fundamenta, por el solo hecho de ser antropología, la metafísica.

¿Pero acaso no fué el resultado auténtico de la fundamentación kantiana precisamente esa conexión entre la pregunta por la esencia del hombre y la fundación de la metafísica? ¿No es pues esta conexión la que debe dirigir la tarea de la repetición de la fundamentación?

La crítica de la idea de una antropología filosófica muestra que no basta con plantear sencillamente la cuarta pregunta acerca de lo que es el hombre. Por el contrario, la imprecisión de esta pregunta indica que, finalmente, ni siquiera ahora nos hemos apropiado del resultado decisivo de la fundamentación kantiana.

§ 38. *La pregunta acerca de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la fundamentación kantiana*

Cada vez se ve más claramente que mientras nos atengamos a cualquier definición o tesis formulada no nos acercaremos al verdadero resultado de la fundamentación kantiana. Nos aproximaremos al auténtico filosofar de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor decisión, no lo que Kant dice, sino lo que se realiza en su fundamentación. La interpretación más originaria de la *Crítica de la razón pura,* que acabamos de presentar, tiende únicamente a revelar esta realización.

¿Cuál es el verdadero resultado de la fundamentación kantiana? No es que la imaginación trascendental constituya el fundamento establecido, ni que esta fundamentación se convierta en una pregunta acerca de la esencia de la razón humana, sino que Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que ha establecido.

¿Acaso este retroceso no forma también parte del resultado? Y ¿qué es lo que se realiza en él? ¿Se trata tal vez de una inconsecuencia que habría que reprocharle a Kant? ¿Es este retroceso y este no llegar al fin únicamente algo negativo? De ninguna manera. Más bien se hace patente que Kant, en el curso de su fundamentación, socava la base sobre la cual apoyó su *Crítica,* al principio. El concepto de la razón pura y la unidad de una razón pura sensible se convierten en problema. La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la "deducción subjetiva", conduce a lo oscuro. Kant no se refiere a su antropología no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, debido a ella, aun la manera de interrogar por el hombre se convierte en un problema en el curso de la fundamentación.

No se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que el hombre es, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre.

Lo problemático de la pregunta acerca del hombre es precisamente la problemática que salió a la luz en la realización de la fundamentación kantiana de la metafísica. Ahora se ve que el retroceso de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es —de acuerdo con su intención de salvar la razón pura, es decir, de mantener la base propuesta— el

movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica.

La interpretación originaria de la fundamentación kantiana, realizada anteriormente, adquiere su justificación y fundamenta su necesidad por medio de este resultado. Todos los esfuerzos por lograr esta interpretación han sido guiados no por un vano intento de llegar a lo originario, ni por un querer saberlo todo mejor, sino simplemente por la tarea de poner de manifiesto la tendencia más íntima de la fundamentación y, por ello, de su propia problemática.

Pero si la fundamentación no hace a un lado la pregunta acerca de lo que es el hombre, ni le da una respuesta contundente, sino que solamente pone de manifiesto su carácter problemático, ¿qué sucede con la cuarta pregunta de Kant, en la que debía resumirse la *metaphysica specialis* y, con ella, el filosofar verdadero?

Sólo podremos plantear esta cuarta pregunta tal como debe ser planteada si la desarrollamos, como pregunta, a partir de la comprensión que hemos obtenido sobre el resultado de la fundamentación, y si renunciamos a una respuesta prematura.

Se trata de preguntar por qué las tres preguntas (1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar?) "se dejan reducir" a la cuarta? ¿Por qué "puede incluirse todo esto en la antropología"? ¿Qué tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, de tal modo que pueda reducírselas a la cuarta? ¿Cómo debe formularse esta cuarta pregunta para que pueda englobar y llevar en su unidad a las otras tres?

El interés más profundo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un poder, un deber y un permitir de la razón humana.

Cuando un poder es problemático y se quiere delimitar sus posibilidades, se encuentra, a la vez, un no-poder. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse: ¿qué es lo que puedo?, es decir: ¿qué es lo que no puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia, no puede plantearse esta pregunta. Pero este no-poder no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda "negación". El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? enuncia con ello una finitud. Y lo que esta pregunta toca en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más íntimo de su esencia.

Cuando un deber es problemático, el ser que pregunta se halla

en suspenso entre un "sí" y un "no", es tentado por algo que no debe hacer. Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no-haber-cumplido-todavía y de tal manera que le parece problemático lo que debe hacer. Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito.

Cuando un permitir es problemático aparece algo que se concede o se niega a quien pregunta. Se pregunta por lo que es o no es permitido esperar. Pero esperar revela una privación, y si esta privación surge del interés más íntimo de la razón humana, ésta se reconoce como esencialmente finita.

Pero la razón humana no solamente acusa su finitud en estas preguntas, sino que su interés más íntimo tiende hacia la finitud misma. Lejos de empeñarse en eliminar aquel poder, deber y permitir, es decir, en eliminar la finitud, se empeña en asegurarse de esta finitud para mantenerse en ella.

La finitud, por lo tanto, no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es un hacerse finito, es decir, una "cura" por el poder ser finito.

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se plantee las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita, de tal suerte que, en su racionalidad, le va por esta finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan por este [objeto] único: la finitud, estas preguntas "se dejan" referir a la cuarta: ¿qué es el hombre?

Pero las tres preguntas no sólo se dejan referir a la cuarta, sino que no son otra cosa que esta misma pregunta, es decir, deben de ser referidas a esta pregunta, de acuerdo con su propia esencia. Pero esta referencia sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esa univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud del hombre.

Como pregunta de tal índole, no sólo no se subordina a las tres primeras, sino que se transforma en la primera, de la cual se derivan las otras tres.

Pero por este resultado y a pesar de toda la precisión de la pregunta acerca del hombre, o más bien a causa de ella, se agudiza el problema de esta pregunta. Se vuelve problemático qué clase de pregunta acerca del hombre es y si puede ser todavía una pregunta

antropológica. El resultado de la fundamentación kantiana resalta a tal grado que es posible ver en él una posibilidad originaria de repetición.

La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una "disociación" (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos. Kant la llama un "estudio de nuestra naturaleza interna".[285] Este estudio sólo deja de ser un preguntar accidental y desorientado acerca del hombre, para convertirse "antes bien en un deber[286] del filósofo", a condición de que la problemática, por la que se guía esencialmente, sea comprendida originariamente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la "naturaleza interna" de "nuestra" mismidad como problema de la finitud en el hombre.

Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la "antropología filosófica" aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica.

No puede examinarse aquí si y cómo la "antropología filosófica" —fuera del problema de una fundamentación de la metafísica— posee una tarea propia.

B) EL PROBLEMA DE LA FINITUD EN EL HOMBRE Y LA METAFÍSICA DEL SER AHÍ

La presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* se llevó a cabo a fin de dilucidar el problema fundamental de la necesidad de la pregunta acerca de la finitud del hombre en atención a una fundamentación de la metafísica. Por consiguiente, la finitud ha sido recordada constantemente, tanto en el punto de partida, como también en el curso de la interpretación. Si Kant, en el curso de la fundamentación, socava la base que había establecido, esto significa que las "premisas" implícitas de Kant, destacadas al principio de la

[285] A 703, B 731.
[286] *Loc. cit.*

interpretación,[287] la esencia del conocimiento y su finitud, toman ahora el carácter de un problema decisivo.

La finitud y la peculiaridad de la pregunta que interroga por ella determinan a fondo la forma interna de una "analítica" trascendental de la subjetividad del sujeto.

§ 39. *El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre*

¿Cómo ha de preguntarse por la finitud en el hombre? ¿Se trata de un problema serio? ¿Acaso no se hace patente la finitud del hombre miles de veces en todas partes y en todo tiempo?

Para señalar lo finito en el hombre, basta con enumerar algunas de sus imperfecciones. Pero esta vía sólo nos proporciona datos acerca de que el hombre es un ser finito. Pero no sabemos ni en qué consiste la esencia de su finitud, ni menos aún de qué modo determina esta finitud el hombre como el ente que es en el fondo y en su totalidad.

Aun si lográramos sumar todas las imperfecciones humanas y "abstraer" lo que tienen en común, no se habría captado nada de la esencia de la finitud. En efecto, no se puede saber, de antemano, si las imperfecciones del hombre permiten ver inmediatamente su finitud o si no son sino más bien remotas consecuencias fácticas de la esencia de su finitud, que no pueden comprenderse sino a partir de ésta. Y aun si lo imposible fuera posible o sea, si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum* sólo comprobaría una vez más el hecho de su finitud, pero no aclararía la esencia de la misma y no probaría que esta esencia constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre.

Por lo tanto, la manera en la que debe plantearse la pregunta acerca de la finitud en el hombre —manifestación cotidiana de su esencia— no es algo evidente. La investigación sólo ha dado este resultado: la pregunta acerca de la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de las propiedades humanas. Por el contrario, surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. Esta tarea la exige como pregunta fundamental. En consecuencia, la problemática de la fundamentación de la metafísica debe contener

[287] Cf. 2ª parte, pp. 25 *ss.*

una advertencia acerca de la dirección en la que la pregunta acerca de la finitud del hombre se debe mantener.

Ahora bien, si la tarea de una fundamentación de la metafísica admite una repetición más originaria, esta última debe dar una luz más clara y precisa sobre la conexión esencial que existe entre el problema de la fundamentación y la pregunta, inspirada por él, referente a la finitud del hombre.

La fundamentación kantiana de la metafísica se inició con la justificación de todo lo que está en la base de la metafísica propiamente dicha, en la base de la *metaphysica specialis,* es decir: con la justificación de la *metaphysica generalis.* Lo que en la antigüedad, por último en Aristóteles, fué el problema de la πρώτη φιλοσοφία, del filosofar verdadero, se consolidó en forma de disciplina bajo el nombre de "ontología". La pregunta por el ὂν ᾗ ὄν (por el ente como tal), se mantiene aquí en una conexión muy oscura con la pregunta por el ente en total (θεῖον).

El nombre de metafísica designa una concepción en la cual son problemáticas no solamente las dos direcciones fundamentales de la pregunta por el ente, sino también su posible unidad. Prescindiendo por demás de la cuestión de si las dos direcciones mencionadas agotan o no la totalidad de la problemática referente al conocimiento fundamental del ente.

Ahora bien, si la pregunta por la finitud en el hombre ha de determinarse a partir de una repetición más originaria de la fundamentación de la metafísica, debe librarse a la pregunta kantiana de la orientación que tuvo en la disciplina fija y en la sistemática de la metafísica escolástica y llevarla al campo abierto de su propia problemática. Esto implica, a la vez, que no debe aceptarse como definitivo el planteamiento aristotélico del problema.

El τί τὸ ὄν plantea la pregunta por el ente; pero plantear una pregunta no significa necesariamente que uno se apropie y elabore la problemática que ésta encierra. Se conoce hasta qué punto se oculta el problema de la metafísica en la pregunta τί τὸ ὄν cuando nos damos cuenta del hecho de que por de pronto no se deja derivar de dicha pregunta, de cómo quede encerrado en ella —en tanto debe ser captada como problema—, el problema de la finitud en el hombre. Tampoco se logra una indicación acerca de cómo se debe preguntar por la finitud en el hombre por la simple enunciación y repetición de esta pregunta. La repetición del problema de la funda-

mentación de la *metaphysica generalis* no equivale a reiterar la pregunta: "¿qué es el ente como tal?" La repetición tiene que desarrollar como problema esta pregunta que llamamos, brevemente, la pregunta por el ser. Este desarrollo debe demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre, y las investigaciones ya señaladas, tienen que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser. Hablando de un modo categórico: hay que sacar a luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre.

§ 40. *La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre*

La pregunta fundamental de los antiguos φυσιολόγοι[288] por el ente en general (es decir por el λόγος de la φύσις) se convirtió —y en esto consiste el desarrollo interno de la metafísica antigua desde su principio hasta Aristóteles—, partiendo de la indeterminación fecunda de su universalidad inicial, en la determinación de las dos direcciones de la pregunta, que constituyen, según Aristóteles, el filosofar auténtico.

Por más oscura que quede la conexión entre ambas, se puede poner de relieve, cuando menos desde un punto de vista, una relación jerárquica entre ellas. Si la pregunta por el ente en su totalidad y en sus regiones principales presupone ya cierta comprensión acerca de lo que es el ente como tal, debe colocarse la pregunta por el ὂν ᾗ ὄν antes de la que se refiere al ente en total. La pregunta por lo que es el ente como tal, en general, es la primera en el orden de la posible realización de un conocimiento fundamental acerca del ente en su totalidad. Pero el saber si esta preeminencia cabe también en el orden de la definitiva autofundación de la metafísica, es una cuestión que solamente mencionaremos. ¿Pero no es acaso la pregunta τί τὸ ὄν tan indeterminada que carece de objeto y niega toda indicación acerca de dónde y cómo encontrarle respuesta?

En la pregunta por lo que es el ente como tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga por el ser. Ésta investiga aquello que determina al

288 Cf. Aristóteles, *Física* Γ 4, 203 *b* 15.—Aun el mismo Kant habla en la *Crítica de la razón pura* (A 845, B 873) de la "fisiología de la razón pura".

ente como tal. Dicho elemento determinante ha de reconocerse en el cómo de su determinar, ha de interpretarse, es decir, ha de comprenderse como tal o cual cosa. Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser, es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, es menester comprender de antemano *al ser como tal* y no primeramente al ente como tal. De este modo en la pregunta τί τὸ ὄν (¿qué es el ente?) está encerrada otra pregunta más originaria: *¿Qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta?*

Si ya la pregunta τί τὸ ὄν es casi incomprensible ¿cómo surgirá una problemática concreta de una pregunta más originaria y más "abstracta"?

Para probar que esta problemática existe, basta llamar la atención sobre algo que la filosofía ha tomado siempre, con demasiada ligereza, como sobreentendido. Determinamos e interrogamos al ente que se nos manifiesta en cada uno de los modos de conducirnos relativamente a él primero con respecto a su qué-es (τί ἐστιν).

La filosofía llama a este qué-es *essentia* (*Wesen* - esencia). Ésta hace posible al ente en lo que es. En consecuencia se usa también para la quididad de una cosa *(realitas)* el término *possibilitas* (posibilidad interna). El aspecto (εἶδος) de un ente ofrece informes a la pregunta acerca de qué es un ente. El qué-es del ente se denomina, por lo tanto, ἰδέα.

Respecto de todo ente surge en seguida la pregunta, a menos de que esté ya resuelta, la pregunta de si el ente de este qué-es determinado es o si, por el contrario, no es. Determinamos, por lo tanto, al ente "también" en relación a su "que-es" (ὅτι-ἐστίν), lo que la filosofía suele concebir terminológicamente como *existentia* (realidad).

En todo ente "hay" pues un "qué-es" y un "que-es", *essentia* y *existentia,* posibilidad y realidad. ¿Tiene "ser" el mismo sentido en cada una de estas expresiones? Y si no la tiene, ¿por qué se escinde el ser en "qué-es" y en "que-es"? ¿Hay esta diferencia, aceptada como algo por demás natural —entre *essentia* y *existentia—,* como hay gatos y perros, o se encuentra aquí un problema que debe ser planteado al fin y que, al parecer, sólo se puede plantear *al interrogar por lo qué es el ser como tal*?

¿No es verdad que si falta la elaboración de esta pregunta, falta también todo horizonte para un intento de "definir" la esencialidad de la esencia y de "explicar" la realidad de lo real?

¿Y no se liga la mencionada articulación del ser en el "qué" (*qué* es algo) y en el "que" (que *es* algo) —articulación oscura en cuanto al fundamento de su posibilidad y al modo de su necesidad— con el significado del ser como "ser-verdad", que aparece manifiestamente en el "es" de toda proposición —expresa o no— pero no sólo ahí? [289]

¿No se da demasiada importancia a lo que encierra la palabra problemática, "ser"? ¿Es posible permanecer más tiempo en la indeterminación de la pregunta por el ser, o ha de arriesgarse un paso aún más originario hacia la elaboración de esta pregunta?

¿Cómo puede encontrarse respuesta a la pregunta: qué quiere decir ser, mientras quede oscuro por dónde puede esperarse la respuesta? ¿No es preciso preguntar antes hacia dónde dirigiremos la mirada para determinar, desde esta perspectiva, el ser como tal y obtener así un concepto del ser, a partir del cual lleguen a ser comprensibles tanto la posibilidad como la necesidad de la articulación esencial del ser? De modo que es preciso remontar la pregunta de la "filosofía primera" acerca de lo que es el ente como tal, por encima de la pregunta acerca de lo que es el ser como tal, hacia una pregunta más originaria: *¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?*

Ahora bien, si hay una conexión interna entre la fundamentación de la metafísica y la pregunta acerca de la finitud en el hombre, la elaboración más originaria que la pregunta por el ser ha recibido aquí enunciará más elementalmente la relación esencial de ésta con el problema de la finitud.

Esta relación sigue siendo oscura por el momento, sobre todo porque generalmente no se está dispuesto a atribuir esta relación a la pregunta en cuestión. Puede ser que esta relación se halle en las preguntas kantianas mencionadas: ¿qué me es permitido esperar? etc. Pero ¿cómo puede tener la pregunta por el ser —especialmente bajo la forma en que se ha desarrollado, llegando a ser la pregunta acerca de la posibilidad de comprensión del ser en general— una relación esencial con la finitud en el hombre? Es posible que la pregunta por el ser adquiera sentido dentro de la ontología abstracta inspirada en la física de Aristóteles y presentarse así con cierto derecho como un problema especial y erudito, más o menos artificial.

[289] Cf. *Vom Wesen des Grundes*, 1ª parte.

Sin embargo, no es evidente la relación esencial con la finitud en el hombre.

Si hasta ahora se ha precisado la forma original del problema del ser a la luz de la pregunta aristotélica, esto no quiere decir, sin embargo, que el origen del problema se encuentre ahí. Al contrario, el filosofar auténtico sólo podrá dar con la pregunta del ser si esta pregunta pertenece a la esencia íntima de la filosofía, la que a su vez sólo existe como una posibilidad decisiva de ser-ahí humano.

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, este "ser" no fué inventado ni reducido artificialmente a un problema a fin de sumir una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta, más bien, por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se transforma, por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser. La elaboración de la pregunta por el ser, así comprendida, permitirá decidir finalmente si el problema del ser implica o no una relación interna con la finitud en el hombre y de qué modo lo hace.

§ 41. *La comprensión del ser y el ser-ahí en el hombre*

Es obvio que nosotros los hombres nos conducimos con relación al ente. Cuando se nos pide que representemos un ente, podemos referirnos siempre a un ente cualquiera: bien a uno que no soy yo y que no se me asemeja; bien a uno que soy yo mismo, o a uno que, si bien no soy yo mismo, es, sin embargo, en tanto sí-mismo, de mi misma condición. El ente nos es conocido —¿pero conocemos el ser? ¿No nos sobrecoge un vértigo cuando tratamos de determinarlo o siquiera de aprehenderlo en sí mismo? ¿No es el ser semejante a la nada? En efecto, fué nada menos que Hegel quien dijo: "El ser puro y la nada pura son, por lo tanto, la misma cosa."[290]

La pregunta por el ser como tal nos conduce hasta el borde de la

[290] *Wissenschaft der Lokig.* Obras Completas, t. III, pp. 78 *s.*

más completa oscuridad. Sin embargo, no debemos retroceder prematuramente, sino que hemos de afrontar toda la peculiaridad de la comprensión del ser. Por más impenetrable que sea la oscuridad que rodea al "ser" y a su significado, siempre será cierto que en todo tiempo y en todo el campo de la patentibilidad del ente tenemos una cierta comprensión del ser para preocuparnos por el "qué-es" y el "ser-tal" del ente, experimentar o discutir el "que-es", juzgar o errar acerca del "ser-verdad". Cada vez que enunciamos una proposición, por ejemplo, "hoy es día de fiesta", comprendemos el "es" y, por ello, algo semejante al ser. El grito "¡fuego!" implica: se ha iniciado un fuego, se necesita ayuda, ¡sálvese —ponga a salvo su propio ser—quien pueda!" Pero aun en el caso que no nos pronunciemos expresamente sobre el ente, conduciéndonos en silencio frente a él, entendemos sus caracteres, que hacen juego —aunque ocultamente— entre sí; los caracteres del "qué-es", del "que-es" y del "ser-verdad".

En cada disposición afectiva, cuando "nos sentimos de una manera o de otra", nuestro ser-ahí se nos hace patente. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Este comprender preconceptual del ser, en toda su constancia y amplitud, es a menudo completamente indeterminado. La forma específica del ser, por ejemplo, de las cosas materiales, de las plantas, animales, hombres, números, nos es conocida, pero lo así conocido es ignorado como tal. Es más, este ser del ente, comprendido preconceptualmente en toda su extensión, constancia e indeterminación, se da como enteramente "evidente". El ser como tal está tan lejos de convertirse en problema que, por el contrario, parece como si "no hubiera" nada de esa índole.

Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligro ni estorbos en el terreno de la "evidencia" más pura. Pero, *si no se realizara esta comprensión del ser,* el hombre, por muchas facultades excepcionales que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fué patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser.

El hombre, al conducirse con relación al ente que no es él mismo, encuentra al ente como lo que le sostiene, a lo que está destinado y

cuyo dueño, a pesar de toda su cultura y técnica, no podrá ser nunca en el fondo. Destinado al ente que no es él, no es dueño, en el fondo, del ente que él mismo es.

La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, *en su calidad de* ente, según su diferente extensión y según los diferentes grados de claridad y de certeza. Este privilegio de no ser simplemente ante los ojos entre los otros entes, que no se hacen patentes entre sí, sino de hallarse en medio de los entes, *entregado a ellos como tal, y de ser responsable de sí mismo como ente,* este *privilegio* de existir implica, en sí mismo, la necesidad de comprender el ser.

El hombre no podría ser el ente yecto que es, en calidad de sí-mismo, si no fuera *capaz de dejar ser* al ente como tal. Pero para poder dejar-ser al ente lo que es, y como es, el ente existente debe haber proyectado ya lo que le sale al encuentro, en tanto que ente. Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal.

La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y "evidencia", domina a la existencia del hombre se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud. La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su "universalidad" es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí. Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo finito, puede posibilitar también las llamadas facultades "creadoras" del ser humano finito. Y sólo porque se realiza en el fondo de la finitud, le son propias la extensión y constancia mencionadas, pero también su carácter oculto.

Basándose en la comprensión del ser, el hombre es el "ahí" que realiza con su ser la irrupción inicial en el ente, de manera que éste, como tal, pueda anunciarse a un "sí-mismo". *Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él.*

La elaboración de la pregunta fundamental de la *metaphysica generalis,* del τί - ὸ ὄν, fué reducida a la idea más originaria res-

pecto de la esencia interna de la comprensión del ser, siendo ésta la que sostiene, mueve y dirige todo preguntar explícito acerca del concepto de ser. Hemos intentado una exposición más originaria del problema fundamental de la metafísica para hacer ver la conexión entre el problema de la fundamentación y la pregunta de la finitud en el hombre. Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre, ya que esta comprensión *es* la esencia íntima de la finitud. Así hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica. Si esta fundamentación se apoya en la pregunta acerca de lo que es el hombre, se ha dominado, en parte, esta última cuestión, es decir, la pregunta que interroga por el hombre ha ganado en determinación.

Si el hombre sólo es hombre *a raíz del ser-ahí en él,* la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser-ahí en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente. Esta pregunta por el ser-ahí interroga por la esencia del ente así determinado. En tanto que su esencia esté en la existencia, la pregunta acerca de la esencia del ser-ahí es la pregunta existenciaria. Toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica.

Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del ser-ahí. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?

Kant, en cuyo filosofar se encontraba el problema de la posibilidad de la metafísica más vivo que en ningún otro filósofo anterior o posterior, habría entendido mal su propia intención, si no se hubiera fijado en esta conexión. Lo manifestó con la serena claridad que le proporcionó el haber terminado la *Crítica de la razón pura.* En 1781 escribe a propósito de esta obra a su amigo y discípulo Marcus Herz: "Esta clase de investigación será siempre difícil, pues contiene la metafísica de la metafísica..." [291]

[291] Obras Completas (Casirer), IX, p. 198.

Estas palabras invalidan todo intento de considerar, aun parcialmente, la *Crítica de la razón pura* como una "teoría del conocimiento; pero, por otra parte, obligan a toda repetición de la fundamentación de la metafísica a aclarar esta "metafísica de la metafísica" a tal grado que se la pueda colocar sobre un terreno concreto, que ofrezca una vía al proceso de la fundamentación.

C) LA METAFÍSICA DEL SER AHÍ COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Ninguna antropología que entienda su propia problemática y sus supuestos puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la metafísica, y menos aún de realizarla. La pregunta acerca de lo que es el hombre, pregunta indispensable para la fundamentación de la metafísica, pertenece a la metafísica del ser-ahí.

La expresión es ambigua en un sentido positivo. La metafísica del ser-ahí no es solamente la metafísica que trata del ser-ahí, sino que es la metafísica que se realiza necesariamente *como ser-ahí*. Esto implica que no puede convertirse nunca en una metafísica "sobre" el ser-ahí en la forma en que la zoología habla sobre los animales. La metafísica *del* ser-ahí no es, de ninguna manera, un "organon" ya hecho y fijo. Al transformarse su idea, tiene que reconstruirse constantemente, gracias a la elaboración de la posibilidad de la metafísica.

Su destino queda unido al oculto gestarse de la metafísica en el ser-ahí, y sólo gracias a éste puede contar el hombre los días y las horas, los años y los siglos de sus esfuerzos, u olvidarlos.

La tentativa de Kant ha demostrado suficientemente cuáles son las exigencias internas de una metafísica del ser-ahí y cuál es la dificultad de su determinación. El resultado auténtico de esta tentativa, interpretado correctamente, estriba precisamente en el descubrimiento de la conexión interna que une la pregunta por la posibilidad de la síntesis ontológica a la revelación de la finitud en el hombre, es decir: estriba en la necesidad de una reflexión acerca de cómo ha de realizarse concretamente una metafísica del ser-ahí.

§ 42. *La idea de una ontología fundamental*

La fundamentación de la metafísica debe ser conducida en el planteamiento de su tarea, en su punto de partida, en el curso y fin de su realización únicamente y con una precisión cada vez mayor por la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica. Esta pregunta fundamental es el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser, problema del cual ha de brotar toda pregunta explícita sobre el ser. La metafísica del ser-ahí, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución del ser del ser-ahí, en tal forma que ésta se manifieste como lo que hace internamente posible la comprensión del ser.

La revelación de la constitución del ser del ser-ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como elemento decisivo para posibilitar la comprensión del ser.

La ontología fundamental no es, pues, más que la primera etapa de la metafísica del ser-ahí. No podemos detenernos ahora en lo que pertenece a ésta, ni en la manera en que se arraiga históricamente en el ser-ahí fáctico. Por el momento no tenemos otra tarea que la de dilucidar la idea de una ontología fundamental, idea que guía la presente interpretación de la *Crítica de la razón pura*. Sólo daremos los rasgos principales de la característica de la ontología fundamental para señalar de nuevo los pasos principales de un ensayo anterior de la realización de esta idea.[292]

La constitución del ser de todo ente y especialmente la del ser-ahí sólo es accesible en el comprender, en tanto que éste tenga el carácter de la proyección.

Pero como el comprender —esto lo muestra precisamente la ontología fundamental— no es únicamente un modo del conocer, sino primariamente un momento fundamental del existir en general, la realización explícita del proyectar, sobre todo en el comprender ontológico, debe ser, forzosamente, construcción.

Pero, el término construcción no significa aquí: idear algo libremente. Se trata, por el contrario, de un proyectar en el cual se

[292] Cf. *Sein und Zeit*. (Hay trad. esp. de José Gaos: "El Ser y el Tiempo", Fondo de Cultura Económica, México, 1951).

deben determinar y asegurar previamente tanto la dirección como el salto de la proyección. El ser-ahí debe ser construído en su finitud y precisamente a partir de lo que hace internamente posible la comprensión del ser. Toda construcción ontológica fundamental se verifica en aquello que su proyección manifiesta, es decir, en la manera en que hace que el ser-ahí llegue a su patentibilidad, dejando ser ahí su metafísica interna.

La construcción ontológica-fundamental se caracteriza especialmente por su tarea de descubrir la posibilidad interna de aquello que, siendo lo más conocido, domina todo el ser-ahí y que, sin embargo, es indeterminado y hasta demasiado evidente. Esta construcción puede considerarse como un ataque del ser-ahí que, surgiendo en el mismo ser-ahí, trata de aprehender en él el *proto-factum* metafísico; este *factum* consiste en que, a pesar de conocer lo más finito de su finitud, no es, sin embargo, comprendido. La finitud del ser ahí —la comprensión del ser— *yace en el olvido.*

Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce necesaria y constantemente. Toda construcción ontológica fundamental, que tiende a la revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser, debe arrebatar, en el proyectar, al olvido lo que la proyección ha tomado.

Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un "recuerdo".

El recuerdo auténtico debe profundizar siempre lo recordado, es decir, hacerlo salir de nuevo, progresivamente, en su posibilidad más íntima. Esto significa, respecto a la realización de una ontología fundamental, que su esfuerzo principal consiste en dejarse conducir constante, única y eficazmente por la pregunta que interroga por el ser, para que la analítica existenciaria del ser-ahí que le fué adjudicada se mantenga en su camino recto.

§ 43. *El punto de partida y el curso de la ontología fundamental* [293]

El ser-ahí en el hombre lo determina como aquel ente que siendo en medio de entes se conduce relativamente a ellos como tal; y este conducirse relativamente al ente lo determina en su propio ser

[293] Para la comprensión concreta de los siguientes parágrafos es indispensable un estudio de "El Ser y el Tiempo".—Me abstengo de tomar posición frente a la crítica emitida hasta la fecha. Esta toma de posición será objeto de

en un sentido esencialmente diferente de todos los otros entes que se patentizan en el ser-ahí.

Una analítica del ser-ahí debe tender, desde un principio, a hacer visible el ser-ahí en el hombre precisamente según aquella forma de ser del hombre que, de acuerdo con su esencia, se esfuerza por mantener en el olvido al ser-ahí y a la comprensión del ser del mismo, es decir, a la finitud originaria. Llamamos "cotidianidad" a esta forma de ser decisiva del ser-ahí —decisiva solamente desde el punto de vista de la ontología fundamental. La analítica de la cotidianidad tiene a la vez el propósito metódico de evitar que la interpretación del ser-ahí en el hombre invada el terreno de una descripción antropo-psicológica de las "vivencias" y "facultades" del hombre. Esto no significa que se declare "falso" el conocimiento antropológico y psicológico. Se trata de demostrar que éste, a pesar de su exactitud, no basta cuando se trata desde el principio y constantemente de tener a la vista el problema de la existencia del ser-ahí —es decir, el problema de su finitud— lo que es exigido por la problemática que guía la pregunta que interroga por el ser.

La analítica existenciaria de la cotidianidad no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del ser-ahí, el ser-en-el-mundo. Por medio de esta trascendencia *se realiza,* de manera oculta y a menudo indeterminada, la *proyección* del ser del ente en general, que se patentiza por lo pronto y frecuentemente como inarticulada, si bien comprensible en conjunto. En esto queda oculta *la diferencia* entre ser y ente. El hombre mismo se presenta como un ente entre otros entes.

El ser-en-el-mundo no se reduce a la relación entre sujeto y objeto, es, por el contrario, lo que posibilita tal relación, en tanto que la trascendencia realiza la proyección del ser del ente. Este proyectar (comprender) se aclara en la analítica existenciaria dentro del ámbito que su punto de partida le hace accesible. No se trata tanto de seguir el comprender hasta la más íntima constitución de la trascendencia, como de dilucidar la unidad esencial que tiene

una publicación especial, y se ocupará únicamente de aquellas críticas —las hay de muy diversa índole— que se mantienen dentro de la dimensión del problema.

con el encontrarse [Befindlichkeit] y con el "estado de yecto" del ser-ahí.

Toda proyección —y por consiguiente toda actuación "creadora" del hombre— es *yecta,* es decir, determinada enteramente por el hecho, que no puede evitar, de estar destinado el ser-ahí al ente en total. El "estado de yecto" no está limitado al oculto gestarse del llegar-a-ser-ahí, sino que domina el ser-ahí como tal por completo. Esto se manifiesta en el gestarse que se ha descrito como "caída". Ésta no se refiere a los acontecimientos negativos de la vida humana, menospreciados por la crítica de la cultura, sino a un carácter de la íntima finitud trascendental del ser-ahí que está unido a la proyección yecta.

El desarrollo de la ontología existencial, que empieza por el análisis de la cotidianidad, tiende, y sólo a ello, a aclarar la unidad de la estructura originaria y trascendental de la finitud del ser-ahí en el hombre. El ser-ahí se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia, como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental "se cura" fundamentalmente de que el ser-ahí pueda ser. Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí.

A la unidad de la estructura trascendental de la íntima necesidad del ser-ahí en el hombre se ha dado el nombre de "cura". El término importa poco, pero sí tiene mucha importancia el que se comprenda lo que la analítica del ser-ahí trata de expresar por él. Ahora bien, si se toma la expresión "cura" —en contra y a pesar de la advertencia explícitamente dada de que no se trataba de una característica óntica del hombre— en el sentido de una apreciación ideológica o ética de la "vida humana", en vez de tomarla como denominación de la *unidad estructural* de la trascendencia finita del ser-ahí, no se podrá evitar la confusión. En este caso no se aclarará nada de la problemática que dirige exclusivamente la analítica del ser-ahí.

Ciertamente hay que considerar que la elaboración de la íntima esencia de la finitud, que se requiere en atención a la fundamentación de la metafísica, debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta. De todo esto sólo se infiere que no puede lograrse una nueva reflexión sobre la finitud mediante un continuo intercambio y compensación de puntos de vista, para ganar finalmente el conocimiento absoluto y "verdadero en sí" de la finitud, tácitamente incoado. Nos queda únicamente la elabora-

ción de la problemática de la finitud como tal, que se patentiza en su esencia más propia cuando se la hace accesible al tomar como punto de partida y como guía inmutable la pregunta fundamental de la metafísica, originariamente concebida, la cual, sin duda, no puede pretender *nunca* ser la *única* posible.

Esto deja entrever que la metafísica del ser-ahí, como fundamentación de la metafísica, posee su propia verdad, cuya esencia, hasta el momento, está todavía demasiado oculta. En la dimensión del problema de la metafísica del ser-ahí no se presenta una actitud ideológica, es decir, óntica y popular siempre, y mucho menos una actitud teológica como tal, sea que concuerde o que rechace; pues "la crítica de la razón...", dice Kant, "no puede nunca hacerse popular, pero tampoco necesita serlo".[294]

Una crítica de la interpretación trascendental de la "cura" como unidad trascendental de la finitud —y nadie negará ni la posibilidad ni la necesidad de ello— debe demostrar que la transcendencia del ser-ahí, y con ella la comprensión del ser, no constituye la íntima finitud en el hombre; de modo que la fundación de la metafísica no tiene esa íntima relación con la finitud del ser-ahí; y por fin que la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica no está incluída en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser.

La analítica ontológico fundamental del ser-ahí tiene el propósito de exponer, inmediatamente antes de la interpretación de la trascendencia como "cura", la "angustia" como un "encontrarse fundamental", a fin de mostrar concretamente que la analítica existenciaria es conducida constantemente por la pregunta que ha hecho surgir; la pregunta acerca de la posibilidad de la comprensión del ser. Se considera la angustia como un encontrarse fundamental decisivo, no para predicar un evangelio filosófico a favor de algún ideal concreto de existencia, la angustia toma su carácter decisivo de *su relación al problema del ser como tal.*

La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia— si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. Este asomarse-a-la-nada no es un intento casual y arbitrario de "pensar" la nada, sino un gestarse que está en la base de todo encontrarse en medio

294 B XXXIV (trad. cit., t. I, p. 52)

del ente ya ante los ojos y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del ser-ahí.

La "angustia", entendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la "cura" la banalidad de una estructura categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existenciario fundamental y determina así la finitud en el ser-ahí no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente.

La elaboración de la "cura" como constitución fundamental y trascendental del ser-ahí no es, sin embargo, más que la primera etapa de la ontología fundamental. Para avanzar hasta el fin, es necesario que la pregunta que interroga por el ser nos guíe con una precisión cada vez mayor.

§ 44. *La finalidad de la ontología fundamental*

El segundo paso, decisivo, de la analítica existenciaria consiste en aclarar concretamente la cura como temporalidad. Como la problemática de la fundamentación de la metafísica tiene una relación interna con la finitud en el hombre, podría parecer que la elaboración de la "temporalidad" estuviera al servicio de una determinación concreta de la finitud del hombre como ser "temporal". Pues "lo temporal" se considera comúnmente como lo finito.

Pero del solo hecho de que se considere como "temporal", en el sentido de vulgar determinación del tiempo —determinación justificada dentro de sus límites—, a todo ente finito y no únicamente al hombre, de este hecho ha de concluirse que la interpretación del ser-ahí como temporalidad no puede moverse dentro del campo de la experiencia vulgar de lo temporal.

Pero no se la ha puesto en juego porque la filosofía actual (Bergson, Dilthey, Simmel), con mayor precisión que la anterior, trate de aprehender "más vivamente" la vivacidad de "la vida", al determinar su carácter temporal.

Por el contrario: si la finalidad de la ontología fundamental es la interpretación del ser-ahí como temporalidad, debe motivarla únicamente el problema del ser como tal. Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la *pregunta* que interroga por el tiempo, que es el único sentido que guía esta pregunta de la obra *El ser y el tiempo.*

La fundamentación ontológico-fundamental de la metafísica en *El ser y el tiempo* debe entenderse como una repetición. La cita del *Sofista* de Platón, que inicia el estudio, no es un simple adorno, sino que indica que la gigantomaquia acerca del ser del ente había empezado ya en la metafísica antigua. En esta lucha, por más vaga y ambiguamente que se hubiese planteado entonces la pregunta por el ser, ya había de hacerse visible cómo debe comprenderse el *ser como tal.* Sin embargo, como esta gigantomaquia no hace más que conquistar, como tal, a la pregunta que interroga por el ser, *sin* desarrollarla en la manera indicada como problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser, no pueden salir explícitamente a la luz ni la interpretación del ser como tal, ni menos aún el horizonte necesario para esta interpretación. Por lo tanto, al repetir el problema, debemos atender al modo y manera en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa espontáneamente acerca del mismo.

La investigación presente no puede ofrecer evidentemente una exposición temática y, menos aún, una interpretación de los movimientos fundamentales de esta gigantomaquia. Bastará con indicar lo más sobresaliente.

¿Qué significa que la metafísica antigua determine el ὄντως ὄν —al ente que es ente en el grado más alto posible— como ἀεὶ ὄν? Manifiestamente el ser del ente se entiende aquí como permanencia y constancia. ¿Qué proyección implica esta comprensión del ser? La proyección relativa al tiempo; pues aun la "eternidad", considerada, por ejemplo, como *"nunc stans"*, sólo se comprende, en calidad de "ahora" "constante", por el tiempo.

¿Qué significa que el ente propiamente dicho sea entendido como οὐσία, παρουσία, lo que significa, en el fondo, como "presente", como propiedad inmediata y constantemente presente, como "haber"? Esta proyección acusa que el ser es *permanencia en la presencia.*

¿No se acumulan así las determinaciones del tiempo, precisamente dentro de una comprensión espontánea del ser? ¿No se mantiene acaso la comprensión inmediata del ser enteramente dentro de una *proyección,* tan originaria como evidente, *del ser relativamente al tiempo?*

¿Acaso no se desarrolla de antemano toda la lucha por el ser dentro del horizonte del tiempo?

¿Puede sorprendernos entonces que la interpretación ontológica del qué-es del ente se exprese en el τὸ τί ἦν εἶναι? ¿No implica este "lo que siempre ha sido" el momento de presencia permanente, y además con el carácter de lo previo?

¿Podemos darnos por satisfechos con haber explicado el *"a priori"* que, en la tradición de la ontología, se considera como carácter de las determinaciones del ser, al afirmar simplemente que este "antes" no tiene "evidentemente" nada que ver con "el tiempo"? Cierto, no tiene nada que ver con el tiempo de la comprensión vulgar. ¿Pero se ha definido así positivamente este "antes", y se ha descartado así este importuno carácter temporal? ¿No reaparece como problema más preciso?

¿No sería, pues, una costumbre, más o menos feliz, formada en alguna parte y en algún momento, la que nos hace determinar al ente "espontáneamente", mientras lo dividimos, es decir, mientras lo diferenciamos con relación a su ser, como ente temporal, intemporal y supratemporal?

¿Cuál es el *fundamento* de esta comprensión espontánea y evidente del ser a partir del tiempo? ¿Se ha intentado siquiera, al plantear el problema en forma *explícita, preguntar* por qué es esto así y por qué debe suceder así?

La esencia del tiempo, tal como fué expuesta, de manera decisiva para la historia posterior de la metafísica, por Aristóteles, no ofrece *ninguna* respuesta a esta cuestión. Por el contrario, es posible demostrar que este análisis del tiempo ha sido orientado por una comprensión del ser que —ignorándose a sí misma en su propio hacer— entiende al ser como una presencia permanente y determina, por consiguiente, al "ser" del tiempo desde el "ahora", es decir, a partir de aquel carácter del tiempo que está constantemente presente en él, es decir: lo que *es* propiamente, en el antiguo sentido de la palabra.

Ahora bien, aun para Aristóteles el tiempo es algo que sucede en el "alma", en el "espíritu". Pero ni la definición de la esencia del alma, del espíritu o de la conciencia del hombre ha sido dirigida en un sentido primario y decisivo a partir de la problemática de la fundamentación de la metafísica, ni el tiempo ha sido interpretado en atención previa a esta problemática, ni menos aún puede decirse que la interpretación de la estructura fundamental trascendental

del ser-ahí, como temporalidad, haya sido comprendida y desarrollada como problema.

Del "recuerdo" filosófico de la proyección oculta del ser hacia el tiempo, como íntimo gestarse en la comprensión del ser de la metafísica antigua y de la posterior, surge una tarea para la repetición de la pregunta fundamental de la metafísica: será necesario que la regresión hacia la finitud del hombre —regresión exigida por esta problemática— se realice de manera que se manifieste en el ser-ahí, como tal, la temporalidad como protoestructura trascendental.

En el desarrollo de esta finalidad de la ontología fundamental, y contribuyendo simultáneamente a la explicitación de la finitud en el hombre, se nos impone la necesidad de una interpretación existenciaria de la conciencia, de la culpa y de la muerte.

La interpretación trascendental de la historicidad, hecha sobre la base de la temporalidad, debe dar simultáneamente un concepto previo de la forma de ser del gestarse que se gesta en la repetición de la pregunta que interroga por el ser. La metafísica no es sólo lo que el hombre crea en sistemas y doctrinas; por el contrario, la comprensión del ser, su proyección y su abandono *se gestan* en el ser-ahí como tal. La "metafísica" es el gestarse fundamental en la irrupción que se gesta con la existencia fáctica de algo así como el hombre en general.

La metafísica del ser-ahí, que se ha de realizar en la ontología fundamental no pretende ser una nueva disciplina, en el marco de las que ya existen: en ella se manifiesta la voluntad de despertar la conciencia de que el filosofar se realice como trascendencia explícita del ser-ahí.

La explicación de la idea de una ontología fundamental ha aclarado que, si la problemática de la metafísica del ser-ahí se ha presentado como *El ser y el tiempo,* es la conjunción "y" de este título la que implica el problema central. Ni el "ser" ni el "tiempo" tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí la tienen de una interpretación más originaria que fundamente su derecho y sus límites.

§ 45. *La idea de la ontología fundamental y la "Crítica de la razón pura"*

Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentibilidad del ser del ente, topase con el tiempo como determinación fundamental de la trascendencia finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el ser-ahí proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo. Era también necesario remontar su fundamentación de la metafísica —por encima del concepto vulgar del tiempo— hacia una comprensión trascendental del tiempo como afección pura de sí mismo. Esta afección está unida esencialmente a la apercepción pura, posibilitando esta unidad la totalidad de una razón sensible pura.

No es porque el tiempo funcione como "forma de la intuición", siendo interpretado como tal al principio de la *Crítica de la razón pura,* sino por el hecho de que la comprensión del ser haya de proyectarse, a partir de la finitud del ser-ahí en el hombre, hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere —en unión esencial con la imaginación trascendental— la función metafísica central en la *Crítica de la razón pura.*

Ésta hace así que el predominio de la razón y del entendimiento se tambalee. La "lógica" fué despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea misma llega a ser problemática.

Si la esencia de la trascendencia se basa en la imaginación pura, es decir, en la temporalidad en un sentido más originario, la idea de una "lógica trascendental" es, particularmente, un absurdo, sobre todo si, en contra de la intención original de Kant, se la toma como disciplina autónoma y absoluta. Kant debe haber sospechado, en parte, este derrumbamiento del predominio de la lógica en la metafísica, ya que pudo decir, hablando de los caracteres fundamentales del ser, es decir, de la "posibilidad" (qué-es) y la "realidad" (que Kant llama "existencia" [Dasein]): "Posibilidad, existencia y necesidad no han sido definidas nunca por nadie, si no es merced a evidentes tautologías queriendo tomar su definición solamente del entendimiento puro".[295]

Y no obstante ¿no fué Kant quien, en la segunda edición de la

[295] A 244, B 302 (trad. cit., t. II, p. 144).

Crítica de la razón pura, restituyó su predominio al entendimiento? ¿Acaso no se debe a éste que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una "lógica"?

¿Qué significa la lucha incipiente contra "la cosa en sí", dentro del idealismo alemán, sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud?

¿A dónde fueron a parar los esfuerzos de Kant, si Hegel define la metafísica como lógica en estas palabras:[296] "La lógica debe ser considerada, por consiguiente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad sin velo, tal cual es en sí y para sí. Se puede decir, por lo tanto, que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito."?

¿Habrá mejor testimonio para demostrar que no es evidente que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre, ni que sea, por consiguiente, la "naturaleza del hombre"?

¿Acaso queremos ver la presente interpretación ontológico-fundamental de la *Crítica de la razón pura* de tal modo que nos consideremos mucho más inteligentes que nuestros grandes predecesores?

¿O bien, no termina nuestro propio esfuerzo —si nos es lícito hacer comparaciones— en un secreto evadirse ante algo que —y no es una casualidad por cierto— no vemos ya?

Tal vez se haya precisado la problemática de una fundamentación de la metafísica mediante una interpretación de la *Crítica de la razón pura,* orientada por la ontología fundamental, aunque se haya detenido ante lo decisivo. De esta suerte, no nos queda más que esto: dejar abierta, por medio de preguntas, la investigación.

¿No sigue a la *Analítica trascendental,* tomada en el sentido mas amplio, a cuya interpretación se había restringido nuestra investigación, una *"Dialéctica trascendental"?* Aun cuando no fuera más que la aplicación crítica del criterio obtenido acerca de la esencia de la *metaphysica generalis* respecto del rechazo de la *meta-*

[296] *Wissenschaft der Logik.* Introducción. Obras Completas, vol. III, pp. 35 s.

physica specialis tradicional: ¿no encierra, no obstante, esta característica, en apariencia negativa, de la dialéctica trascendental también una problemática positiva?

Y ¿no podría darse el caso de que esta última se concentrara en aquella misma pregunta que, si bien oculta y sin elaboración, guiaba toda la problemática anterior de la metafísica, a saber: el problema de la finitud del ser-ahí?

Kant dice que la "apariencia trascendental", a la que debe su posibilidad la metafísica trascendental, es necesaria. ¿No será preciso que esta no-verdad trascendental se fundamente, positivamente, en su unidad originaria con la verdad trascendental, a partir de la esencia íntima de la finitud del ser-ahí? ¿Acaso no forma parte de esta esencia de la finitud la no-esencia de esta apariencia?

Pero ¿no es necesario ahora librar el problema de la 'apariencia trascendental" de aquel marco en el que Kant —de acuerdo con su orientación a la lógica tradicional— lo introdujo a la fuerza, siendo tal liberación tanto más necesaria cuanto que la lógica se ha tambaleado por la fundamentación kantiana, no pudiendo servir ya como fundamento posible e hilo conductor de la problemática de la metafísica?

¿Cuál es la esencia trascendental de la verdad en sí? ¿Cómo forman esta esencia de la verdad y la no-esencia de la no-verdad originariamente una unidad, en el fondo de la finitud del ser-ahí, con la necesidad fundamental del hombre, como ente yecto entre los entes, de entender el ser?

¿Tiene sentido, hay derecho a pensar que el hombre, porque el fundamento de su íntima finitud le hace necesitar de la "ontología", es decir, de la comprensión del ser, es "creador" e "infinito", por lo tanto, a sabiendas de que la idea de una esencia infinita no rechaza nada de sí tan radicalmente como la ontología?

¿Es posible desarrollar la finitud en el ser-ahí, siquiera como un problema, sin una "supuesta" infinitud? ¿De qué índole es esta "suposición"? ¿Qué significa la infinitud así "puesta"?

¿Logrará la pregunta que interroga por el ser salir fuera de esta problemática con toda su importancia elemental y su amplitud? ¿O somos acaso víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante —"amistad" (φιλία) que es la única que nos orienta hacia el ente como tal, y de la cual

surge la pregunta por el concepto del ser (σοφία), que es la pregunta fundamental de la filosofía?

¿O necesitamos también para esto del "recuerdo"?

Demos, pues, la palabra a Aristóteles:

> Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν... (*Metafísica* Z 1, 1028 b 2 *ss.*)

APÉNDICE

CONFERENCIAS DAVOSIANAS

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE KANT Y LA TAREA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA.

Las lecciones se proponen demostrar la tesis: La crítica de la razón pura de Kant es una —más aún, la primera— fundamentación explícita de la metafísica.

(Dicho negativamente, contra la interpretación tradicional del neokantismo, equivale a: no se trata de ninguna teoría del conocimiento de las ciencias naturales y del conocimiento matemático; en una palabra, no se trata de teoría alguna del conocimiento.)

En la explanación de esa fundamentación de la metafísica se aclara a la vez no sólo que la cuestión de la esencia del hombre es esencial en una "metafísica de la metafísica", sino hasta qué punto lo es.

El peso principal de las explicaciones se puso en señalar el carácter interno de la problemática de la fundamentación, sus principales operaciones y su necesidad.

Según esto, la totalidad se divide en tres apartados:

1. la fundamentación de la metafísica en su planteamiento,
2. la fundamentación de la metafísica en su explanación,
3. la fundamentación de la metafísica en su origen.

1. El planteamiento kantiano dentro de la metafísica tradicional se refiere a la forma del problema. Hasta donde la *metaphysica specialis,* el conocimiento de lo suprasensible (mundo, alma [inmortalidad], Dios), constituye la "metafísica propiamente dicha" (Kant), la cuestión de su posibilidad equivale sin más a: ¿cómo es posible el conocimiento del ente? Hasta donde el entendimiento corriente de lo que es el ser del ente se refiere a la posibilidad del conocimiento del ente, la cuestión de la posibilidad del conocimiento óntico revierte a la posibilidad del conocimiento *ontológico*; esto es, la fundamentación de la *metaphysica specialis* se concentra en la fundamentación de la *metaphysica generalis* (ontología).

Se ve con esto cómo la cuestión de la posibilidad de la ontología asume la forma problemática de una "crítica de la razón pura".

2. Para entender la explanación de la fundamentación es imprescindible aclarar que, en adelante, sólo la razón *humana* pura, esto es, *finita*, es la que abarca el círculo de la problemática, y hasta qué punto lo hace. A este propósito se requiere explicar la esencia del conocimiento finito en general y el carácter básico de la finitud como tal. Surge de aquí, y sólo de aquí, el intuito en el concepto metafísico —no psicológico ni sensualista— de la sensibilidad como perspectiva finita. Debido a que la perspectiva del hombre es finita, requiere del pensamiento que, como tal, es finito por los cuatro costados. (La idea de un pensamiento infinito es disparatada.)

El conocimiento finito consta de "dos fuentes básicas de la conciencia" (sensibilidad y entendimiento), o de "dos troncos", que —"quizá"— provienen de una raíz "común" desconocida.

La aclaración de la posibilidad del conocimiento ontológico (conocimiento sintético a priori) lleva a la pregunta de la esencia de una síntesis "pura" (independiente de la experiencia) de la perspectiva y del pensamiento puros.

Los estadios capitales de la explanación de la fundamentación son, por ende, los siguientes:

a) Explicación de los *elementos* de la esencia del conocimiento puro; esto es, de la perspectiva pura (espacio, tiempo) y del pensamiento puro (estética trascendental y analítica de los conceptos).

b) Característica de la *unidad esencial* de esos elementos en la síntesis pura (§ 10 de la 2ª edición.)

c) Aclaración de la *posibilidad intrínseca* de esa unidad esencial, esto es, de la síntesis pura (deducción transcendental).

d) Descubrimiento del *fundamento* de la posibilidad de la esencia del conocimiento ontológico (capítulo del esquematismo).

3. La fundamentación en su origen.

Resultado de lo anterior: El fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético a priori es la imaginación transcendental. Kant, en el curso de la fundamentación, introdujo frente al planteamiento principal una *tercera* fuente de la conciencia.

Esta no yace "entre" los dos troncos citados, sino que es su raíz.

Esto se muestra por cuanto la sensibilidad pura y el entendimiento puro se retrotraen a la imaginación; mas no son retrotraídos sólo éstos, sino también la razón teórica y la práctica en su diferencia y unidad.

Con esto se hace saltar la plataforma de la razón.

De esa guisa, Kant se estableció en una posición, por su radicalismo, de la que tuvo que retirarse.

Esta afirma: Destrucción de las fundamentaciones habidas en la metafísica occidental (espíritu, logos, razón).

Exige un descubrimiento nuevo y radical del fundamento de la posibilidad de la metafísica como constitutivo natural del hombre, esto es, una metafísica de la existencia dirigida hacia la posibilidad de la metafísica como tal, la que ha de plantear la cuestión de la esencia del hombre de forma que la sitúe *delante* de toda antropología filosófica y filosofía de la cultura.

DISPUTACIÓN DE DAVOS ENTRE ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER

Cassirer: ¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? ¿Cuál es el enemigo contra el que se dirige Heidegger? Creo que difícilmente se hallará un concepto que tan esfumado esté como el de neokantismo. ¿Qué blande Heidegger cuando en vez de hablar de la crítica neokantiana impone la fenoménica, que le es propia? El neokantismo es el chivo expiatorio de la reciente filosofía. No veo por ninguna parte al neokantiano. Agradecería que se me esclareciera dónde propiamente está la contraposición, pues no creo que exista contradicción alguna esencial. El concepto de "neokantismo" se ha de tomar no substancial, sino funcionalmente. No se trata de una clase de filosofía como doctrina dogmática, sino de una dirección en el *status quaestionis*. He de confesar que a este respecto he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo hubiera sospechado de él.

Heidegger: Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede entender partiendo de su origen. La confusión de la filosofía respecto de la pregunta ¿qué le queda aún de todo el conocimiento? se halla en su génesis. Fue exactamente en 1850 cuando las ciencias naturales y las del espíritu ocuparon la totalidad del conocimiento, por lo que cabe la pregunta: ¿qué queda aún de la filosofía, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias? Queda todavía el conocimiento de la ciencia, no del ente. Y a este respecto se entiende, pues, que se regresara a Kant. A consecuencia de esto, Kant fue considerado como teórico de la teoría matemático-física del conocimiento. Fue bajo tal teoría del conocimiento como fue visto Kant. Incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo.

Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura que lleva a la dialéctica transcendental, como teoría del conocimiento con relación a la ciencia natural. Aprovecho la ocasión para señalar que eso que aquí se toma como teoría de las ciencias, para Kant carecía de interés. Este no se propuso dar una teoría de la ciencia natural, sino mostrar la problemática de la metafísica, de la ontología para ser más preciso. Lo que me incumbe a todo esto es elaborar, de manera

positiva, el contenido medular del fundamento positivo de la crítica de la razón pura dentro de la ontología. Basándome en mi interpretación de la dialéctica como ontología, creo poder demostrar que el problema de la apariencia de la lógica transcendental, que en Kant es negativo según parece a primera vista, en realidad es positivo, y se puede plantear así: ¿Es la apariencia sólo un hecho que verificamos, o se ha de entender todo el problema de la razón de guisa que, ya de antemano, se capte hasta qué punto la apariencia es algo necesario de la naturaleza del hombre?*

Cassirer: A Cohen sólo se puede entender como se debe cuando se le entiende históricamente, no sin más como a un teórico del conocimiento. Mi manera de ver no la concibo como una deserción de Cohen. Es claro que en el curso de mi labor me han resultado cosas distintas, y ante todo he reconocido la posición de la ciencia natural matemática, pero ésta sólo puede fungir como paradigma, no como la totalidad del problema. Y lo mismo vale para Natorp. Ahora volvamos a los problemas medulares del sistema de Heidegger.

Concordamos en un punto, de todas maneras, a saber, que la imaginación productiva también a mí me parece que de hecho tiene importancia central en Kant. He sido llevado a esta convicción a raíz de mis trabajos con lo simbólico, que no se puede solucionar sin retrotraerlo a la virtud de la imaginación productiva. Esta es la relación de toda cogitación con la perspectiva. Kant denomina a la imaginación *synthesis speciosa*. La síntesis es capacidad básica del pensar puro. Kant no se refiere a la síntesis sin más, sino precisamente a la síntesis que se sirve de la especie. Ahora bien, este problema de la especie conduce al meollo del concepto de imagen, del concepto de símbolo.

Cuando se contempla la totalidad de la obra de Kant brotan grandes problemas; uno de ellos es el de la libertad. A mi entender ha sido siempre éste el problema fundamental propiamente dicho de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Dice Kant, esta cuestión no se deja captar así. Lo único que captamos es la incomprensibilidad de la libertad. A este respecto debería acudir a la ética kantiana: El imperativo categórico ha de estar constituido de tal manera que la ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes en general. Aquí aparece súbitamente este paso digno de nota. Desaparece repentinamente la limitación a una determinada esfera. Lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias; pero lo que en este punto surte es lo decididamente metafísico. Se trata del paso al *mundus intelligibilis*. Tal vale para lo

*Sin interrogante en el original. [T.]

ético, y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en este momento se implanta un absoluto. Esto no se puede explicar históricamente. Se dirá que se trata de un paso que Kant no podía dar, mas no podemos negar el hecho de que el problema de la libertad se plantea de modo que atraviesa su esfera inicial.

Y esto encaja con las explicaciones de Heidegger. El significado extraordinario del esquematismo no puede ser encarecido suficientemente. Ha sido en este punto donde han ocurrido los mayores malentendidos al interpretar a Kant. Pero en lo ético no permite el esquematismo, pues dice: nuestros conceptos de libertad, etc. son intuitos (no conocimientos) que no se pueden esquematizar. Existe el esquematismo del conocimiento teórico, pero no el de la razón práctica. Hay de todas maneras algo distinto a lo que Kant denomina la típica de la razón práctica, a la par que distingue entre esquematismo y típica. Es preciso entender que se hace imposible penetrar en Kant si en este momento se deja a un lado otra vez el esquematismo. El esquematismo es también para Kant el *terminus a quo*. mas no el *terminus ad quem*. En la crítica de la razón práctica surgen nuevos problemas, pero esta plataforma del esquematismo la sigue manteniendo Kant, más aún, la ensancha. Kant ha salido del problema de Heidegger, pero a éste se le ha ampliado este círculo.

Resumen: Esta ampliación era necesaria porque hay un problema que ocupa el punto medio: Heidegger ha aseverado que nuestra potencia cognoscitiva es finita, relativa y limitada. Pero surge la pregunta: ¿Cómo llega tal ser limitado al conocimiento, a la razón y a la verdad?

Pasemos a la pregunta en sí: al exponer el problema de la verdad, Heidgger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, antes bien que, las verdades, cuando lo son, hacen todas referencia a la existencia. Y continúa: el ser limitado no puede tener verdades eternas por ningún modo. No hay verdades eternas y necesarias que lo sean tales para los hombres. Y de nuevo salta aquí todo el problema. Para Kant el problema propiamente era: ¿Cómo es posible —no obstante esa limitación que el propio Kant señalara— cómo es posible que a pesar de todo existan verdades necesarias y generales? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? ¿Tales juicios que no sólo sean finitos en su contenido, sino que en su contenido sean necesariamente generales? Ante este problema, Kant acude a las matemáticas en busca de ejemplo. El conocimiento finito se sitúa ahora en una relación con la verdad que no desarrolla de nuevo un "solo". Heidegger ha dicho que Kant no ha dejado indicación sobre la posibilidad de las matemáticas. A mi parecer, plantea la cuestión sin duda alguna en los Prolegomena, pero no es

la única cuestión ni lo puede ser. Queda por aclarar cómo este ser finito llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud.

Ahora pregunto: ¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad, a esta forma de absoluto que ha sostenido Kant en lo ético, en lo teórico y en la crítica de la capacidad de juzgar? ¿Se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha por estas esferas? Pregunto esto porque en realidad todavía no lo sé, puesto que en Heidegger sólo encontramos la fijación del punto de perforación. Creo, empero, que Heidegger no puede ni quiere quedarse en eso. Él mismo se ha de plantear estas preguntas; pero otra vez afloran problemas del todo nuevos.

Heidegger: Veamos en primer lugar la cuestión de las ciencias matemáticas. Se puede decir que, para Kant, la naturaleza no parecía ser una región del ente. Naturaleza no significa en Kant jamás objeto de la ciencia matemática natural, sino que el ente de la naturaleza es el ente en el sentido anterior. Lo que propiamente nos quería dar con la doctrina de los fundamentos no era doctrina estructural categórica del objeto de la ciencia matemática natural; antes bien, iba en pos de una teoría del ente en general. (Heidegger lo demuestra). Kant busca en general una teoría del ser, sin presumir objetos que existieran, sin presuponer un círculo determinado del ente (ni del psíquico ni del físico). Busca una ontología general que ha de colocarse antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la ciencia natural, y antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la psicología. Lo que quiero demostrar es que la analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una *metaphysica generalis* fundamentada críticamente. El propio Kant dice: La problemática de los Prolegómena —donde ilustra cómo es posible la ciencia natural, etc.— no es el motivo central, sino que tal lo es la cuestión sobre la posibilidad de la *metaphysica generalis,* es decir, la aplicación de la misma.

Pasemos al otro problema, el de la imaginación. Es incumbencia de Cassirer demostrar cómo la finitud se vuelve transcendente en los escritos éticos. —En el imperativo categórico estriba algo que va más allá del ser finito. Ahora bien, el propio concepto de imperativo nos habla como tal de su intrínseca relación con el ser finito. Incluso ese ir más allá hacia algo superior es siempre sólo un ir más allá a un ser finito, a una criatura (ángel). También esa transcendencia queda todavía dentro de lo creado y de la finitud. Esta relación íntima que yace en el propio imperativo, así como la finitud de la ética aparece en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como razón que se contiene a sí misma [Selbshalterin], esto es, de

una razón que está fija en sí y no puede fugarse a un Eterno, a un Absoluto, pero que tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar entremedio es el ser de la razón práctica. Creo que yerra quien en la concepción de la ética Kantiana busca antes que nada hacia dónde se dirige el proceder moral, y pasa por alto la función intrínseca de la ley misma en el ser-ahí. No es posible discutir del problema de la finitud del ser moral si no se plantea la pregunta: ¿Qué significa aquí ley y hasta qué punto la legalidad es constitutiva del ser-ahí y de la personalidad? Que en la ley obra algo que va más allá de la sensibilidad no hay que negarlo. Pero la cuestión es: ¿Cómo es en sí la estructura interna del ser-ahí en sí? ¿Finita o infinita?

En esta cuestión de pasar más allá de la finitud hay un problema centralísimo. Ya he dicho que la cuestión de la finitud en general es peculiar sobremanera, pues se puede argumentar formalmente sin más: mientras hable sobre finito y quiera determinar lo finito en cuanto tal he de tener alguna idea de la infinitud. Por principio de cuentas esto no dice mucho, aunque sí lo suficiente para poder afirmar que hay aquí un problema central. Como en lo que se explicó como *constitutivum* de la finitud se presenta contenido este carácter de la infinitud, debo aclarar aquello que yo dijera, a saber, que Kant describe la imaginación del esquematismo como *exhibitio* originaria. Pero esta originalidad es una *exhibitio* del tipo de la interpretación, del darse libremente, en la que hay una indicación hacia el tomar. Por tanto, esa originalidad está en verdad y en cierta manera como potencia creadora. El hombre como ser finito tiene determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la factura del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de entender el ser. Por cuanto —como Kant dijera— el entendimiento ontológico del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente, esta infinitud de lo ontológico está vinculada esencialmente a la experiencia óntica; tanto que se puede afirmar a la inversa: esta infinitud que aflora en la imaginación es en efecto el argumento más agudo en pro de la finitud, pues ontología vale tanto como índice de la finitud. Dios no la tiene. Y puesto que el hombre posee *exhibitio,* yace ahí el más agudo argumento de su finitud, puesto que ontología sólo entiende de entes finitos.

Ahora viene la objeción de Cassirer con relación al concepto de verdad. Kant entiende por conocimiento ontológico aquél que es necesario en general, que presume todas las experiencias fácticas; por lo que debo señalar que Kant dice en varios lugares que aquello que hace posible la experiencia, la íntima posibilidad del conocimiento ontológico, es algo fortuito. —La propia verdad misma es

en lo más recóndito una con la estructura de la transcendencia, dado que el ser-ahí es un ente abierto a otro y a sí mismo. Nosotros somos un ente que se mantiene en lo manifiesto del ente. El mantenerse en lo abierto del ente lo denomino ser-en-la-verdad, y paso más allá a decir: en razón de la finitud del ser-en-la-verdad propia del hombre hay a la par un ser-en-la-no-verdad. La no-verdad pertenece al más íntimo meollo de la estructura del ser-ahí. Y aquí, creo, se encuentra la raíz donde se implanta metafísicamente el "parecer" metafísico de Kant.

Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas de valor común. Si digo: la verdad depende del ser-ahí, no se trata de un aserto óntico, como cuando afirmo: sólo es verdadero aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad sólo puede serlo en cuanto tal y en cuanto verdad sólo tiene un sentido, si existe el ser-ahí. Si no existiera el ser-ahí, no habría verdad, pues nada habría. Empero, con la existencia de una cosa como el ser-ahí es como la verdad entra en el ser-ahí. Respecto de la pregunta: ¿qué hay que decir de la validez de la eternidad de la verdad? Esta pregunta se orienta siempre al problema de la validez en la frase susodicha, y de ahí se llega a lo que vale, y así es como se encuentran valores y cosas parecidas. En mi opinión, el problema se ha de desenvolver a la inversa. La verdad indica relación al ser-ahí. Con esto no se dice que no haya posiblidad de que alguien haga patente el ente tal cual es. Diría, empero, que esta sobresubjetividad de la verdad, este aflorar de la verdad sobre el singular mismo como un ser-en-la-verdad, equivale a ser entregado al propio ente, ser promovido a la posibilidad de conformarlo por uno mismo. Lo que aquí se puede disolver como conocimiento objetivo, a tenor de la existencia particular fáctica (sea cual sea) posee un contenido de verdad que, como tal contenido, dice algo sobre el ente. La validez peculiar que le es atribuida se interpreta mal cuando se dice: frente al fluir de la vivencia hay un algo constante y eterno, el sentido y el concepto. Objetaré: ¿qué significa aquí propiamente eterno? ¿quién nos ha dicho de esa eternidad? ¿no será tal eternidad la constancia en el sentido del *ἀεί* del tiempo? ¿no es esa eternidad nada más que lo que es posible en razón de cierta transcendencia interna del propio tiempo? Toda mi interpretación de la temporalidad tiene el propósito metafísico de interrogar: ¿todos estos títulos de la metafísica transcendental son a priori, *ἀεὶ ὄν*, fortuitamente *οὐσία*, o de dónde provienen? Si hablan de lo eterno, ¿cómo hay que entenderlos? Sólo se entienden y son posibles debido a que en la esencia del tiempo hay una transcendencia eterna, de modo que no sólo es el tiempo el que posibilita la transcendencia, sino que el tiempo posee en sí un carácter

horizontal, merced al cual frente a la actitud respecto del futuro y de la rememoración me es dado disponer siempre de un horizonte de presente, futuro y pretérito que hallan aquí una fijación temporal, ontológica y transcendental, dentro de la cual se encuentra algo que es primordialmente como la constancia de la substancia. —A partir de esto es como hay que entender toda mi interpretación de la temporalidad. Ya para exponer esta íntima estructura de la temporalidad y para mostrar que el tiempo no es sólo un marco en el que se desenvuelven los acontecimientos y aclarar este íntimo carácter de la temporalidad en el ser-ahí se requería del refuerzo de mi libro. Cada página del mismo ha sido escrita puesta la mira únicamente en que, ya desde los antiguos, el problema del ser se ha interpretado siempre con relación al tiempo, en un sentido incomprensible, y que el tiempo se ha atribuido siempre al sujeto. Por lo que hace a la relación de esta cuestión con el tiempo y con el ser en general ha sido bastante exponer la temporalidad del ser-ahí, no en el sentido en que se elabora en alguna que otra teoría, sino dentro de la bien delineada problemática en que se expone la cuestión del ser-ahí humano. —Toda esta problemática de *El ser y el tiempo*, donde se trata de la existencia del hombre, no es una antropología filosófica; a este efecto es demasiado angosta, demasiado perentoria. A mi parecer estriba aquí una problemática que hasta este momento no se ha desarrollado nunca como tal, una problemática que se determina en la cuestión: Si ha de ser factible la posibilidad de la comprensión del ser, y con ello la posibilidad de la trascendencia del hombre, y con ello la posibilidad del comportamiento conformador hacia el ente, del acaecer histórico de la historia mundana del hombre, y si tal posibilidad está fundada sobre una comprensión del ser y si esta comprensión ontológica de un modo u otro está orientada hacia el tiempo, ocurre la tarea: explanar la temporalidad del ser-ahí con relación a la posibilidad de la comprensión del ser. A ello se orientan todos los problemas. El análisis de la muerte tiene la función de explayar en una dirección la futuribilidad del ser-ahí, mas no exponer una tesis metafísica y última, en completud, sobre la esencia de la muerte. El análisis de la angustia tiene como única función no hacer visible un fenómeno central en el hombre, antes bien preparar la cuestión: ¿En base a qué sentido metafísico del ser-ahí mismo es posible que el hombre se pueda encontrar situado ante cosa semejante como es la nada? El análisis de la angustia se dispone de tal modo que en la determinación de la ubicación de la angustia se co-funde la posibilidad de pensar algo como la Nada cual Idea. Sólo cuando entiendo la nada o la angustia poseo la posibilidad de entender el ser. Este es incomprensible si la nada también lo es. Y sólo en la unidad de la comprensión del ser y

de la nada surge la cuestión del origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué, y por qué lo debe hacer? Este problema central del ser, de la nada y del porqué es de los más elementales y concretos. Es hacia estos problemas en dirección a los cuales está orientada toda la analítica del ser-ahí. A mi parecer, por este presupuesto se verá que todo el presupuesto en el que opera la crítica de *El ser y el tiempo* no ha llegado al núcleo propiamente dicho de lo que era el propósito; tanto que en otro lugar concedo que si se toma esta analítica del ser-ahí, en cierto modo encerrada en *El ser y el tiempo*, como una indagación sobre el hombre, y luego se plantea la cuestión de cómo partiendo de este entendimiento del hombre sea posible la comprensión de una conformación de la cultura y de los ámbitos culturales, [entonces] —si esta cuestión se plantea así— se hace imposible decir algo sobre lo que aquí se habla. Todas estas cuestiones son inadecuadas con relación a mi problema central. Planteo aún otra cuestión metódica: ¿Cómo se ha de entablar tal metafísica del ser-ahí, cuya determinación estriba en el problema de ganarse un terreno para el problema de la posibilidad de la metafísica? ¿No hay a su base una determinada cosmovisión? No me comprendería a mí mismo si afirmara que brindo una filosofía carente de punto de vista. Y aquí ocurre un problema, a saber, el de la relación de filosofía y cosmovisión. No es cometido de la filosofía ofrecer una cosmovisión, aunque la cosmovisión es presupuesto para filosofar. Y la cosmovisión que brinda el filósofo no es directa en el sentido doctrinal, como tampoco en el sentido de un influjo, sino que estriba en que al filosofar se radicaliza la transcendencia del ser-ahí mismo, esto es, la íntima posibilidad de este ser finito de comportarse frente al ente en su totalidad. Dicho de otro modo: Cassirer afirma: No comprendemos la libertad, sino sólo la incomprensión de la libertad; la libertad no se deja comprender. La pregunta: ¿Cómo es posible la libertad? carece de sentido. Pero de esto no se sigue que en cierto modo obre aquí el problema de lo irracional, sino que, porque la libertad no es objeto de la comprensión teórica —antes bien que es objeto del filosofar— lo anterior no es otra cosa sino que la libertad sólo es y puede ser en la liberación. La única relación adecuada con la libertad, en el hombre, sólo puede darse en el librarse-a-sí-mismo de la libertad [que hay] en el hombre.

Para entrar en esta dimensión del filosofar, que no es asunto de discusión erudita, sino tema sobre el que el filósofo nada sabe, y que es cometido ante el que se ha de doblegar, esta liberación del ser-ahí del hombre ha de ser la tarea única y central, que puede dar la filosofía como filosofar. Y en este sentido me inclino a creer que Cassirer emplea un *terminus ad quem* muy distinto, en el sentido

de una filosofía de la cultura, en el que esta cuestión de la filosofía de la cultura logra su función metafísica en el devenir de la historia humana, mientras no se reduzca a ser una interpretación a secas de las diversas secciones, sino que en su dinámica interna se enraíce de tal manera que aparezca en la metafísica del ser-ahí mismo expresa y previamente, no con posterioridad, como devenir fundamental.

Preguntas a Cassirer:

1. ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿Cuál es el modo como el hombre puede participar en la infinitud?
2. ¿Se ha de ganar la infinitud como determinación privativa de la finitud, o se trata de un dominio propio?
3. ¿Hasta dónde tiene la filosofía el cometido de liberar de la angustia? ¿O no tiene la tarea de liberar radicalmente al hombre de la angustia?

Cassirer: Ad 1. No otro sino al través de la forma. Tal es la función de la forma, que mientras el hombre cambia su existencia en forma, esto es, mientras tiene que trastornar todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva, en la que se objetivice, de tal guisa que no que se libere radicalmente con ello de la finitud del punto de partida (puesto que éste se relaciona todavía con su propia finitud), sino que a medida que va saliendo de su finitud, lleve la finitud a algo nuevo. Y esto es la infinitud inmanente. El hombre no puede realizar el salto de su propia finitud a la infinitud realista. Ahora bien puede y debe tener la metabase que le lleve de la inmediatez de su existencia a la región de la forma pura; sólo de este modo es como poseerá su infinitud. "Del cáliz de este reino de espíritus se vierte sobre él la infinitud". El reino de los espíritus no es un reino metafísico de espíritus; sino que el auténtico reino de espíritus es su propio mundo espiritual por él fabricado. Que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud.

Ad 2. No es sólo una determinación privativa, sino un dominio propio, mas no un dominio que sólo se ha ganado negativamente hacia lo finito; no sólo hay constituida en la infinitud una pugna hacia la finitud, sino que en cierto sentido es la totalidad lo que constituye] la completación de la finitud. Pero esta completación de la finitud es lo que constituye asimismo la infinitud. Goethe: "¿Quieres llegar a lo infinito?, recorre en todas sus partes lo finito." Mientras se completa la finitud, esto es, mientras se recorre en todas sus partes, se dirige hacia la infinitud. Esto es lo contrario de privación, es completación perfecta de la propia finitud.

Ad 3. Se trata de una cuestión tan radical que sólo se puede responder con cierto tipo de confesión. La filosofía ha de hacer que el hombre se sienta libre en cuanto lo puede ser. En cuanto lo logra, creo yo que lo libera de todas formas, radicalmente en cierto

sentido, de la angustia como pura ubicación (Befindlichkeit). Creo, como ha dicho Heidegger antes hoy mismo, que la libertad sólo se puede hallar propiamente en el camino de la liberación progresiva, que en realidad es de por sí un proceso inacabable. Creo que subscribiría esta concepción. De todas maneras veo que yace aquí el problema más difícil. Se me antoja que el sentido, la meta, de hecho es la liberación a este tenor: "¡Arrojad lejos de vosotros la angustia de lo terrenal!" Esta es la posición del idealismo a la que siempre me he acogido.

Moderador: Observación filológica: Ambos señores hablan un idioma totalmente distinto. Hemos de hallar en esos dos idiomas algo común. Cassirer, por su parte, ya ha hecho un intento de traducción en su "ámbito de acción". Queremos saber si Heidegger reconoce esa traducción. Las posibilidades de esa traducción se han dejado sentir hasta que ha aparecido algo que es intraducible. A saber, los términos que representan lo característico de cada lenguaje. He intentado entresacar algunos de esos términos de ambos idiomas, que dudo sea posible traducir recíprocamente; me refiero a las expresiones de Heidegger: el ser-ahí, el ser, lo óntico. Y, a la inversa, a las de Cassirer: lo funcional del espíritu y la transformación del espacio original en otro. Si resultara que no hubiera traducción, de un lado y otro, para esos términos, sería en ellos donde se habría de buscar la diferencia entre el espíritu de la filosofía de Cassirer y el de la de Heidegger.

Heidegger: Cassirer, en la primera conferencia, ha empleado las expresiones: *terminus a quo* y *terminus ad quem.* Prodría decirse que el *terminus ad quem* de Cassirer es la totalidad de una filosofía de la cultura, en el sentido de una ilustración de la totalidad de las formas de la conciencia conformadora. El *terminus a quo* cassirereano es de lo más problemático. Mi posición es a la inversa: el *terminus a quo* es mi problemática central, la que trato de desarrollar. La cuestión es: ¿Es mi *términus ad quem* tan claro? A mi entender éste estriba no en la totalidad de una filosofía de la cultura, sino en la pregunta: τί τὸ ὄν; o ¿qué es propiamente ser? A mi entender, el problema de la metafísica del ser-ahí se reduce a buscar una base al problema fundamental de la metafísica a partir de esa pregunta. O, para retornar una vez más al núcleo de la interpretación de Kant, no ha sido mi propósito aportar algo nuevo por lo que hace a la interpretación epistemológica y hacer resaltar la imaginación, sino esclarecer que la problemática intrínseca de la crítica de la razón pura, o sea la cuestión de la posibilidad de la ontología, nos retrotrae a convertir el suelo propiamente dicho en un abismo. Cuando Kant dice que las tres cuestiones fundamentales se retrotraen a la cuarta: ¿Qué es el hombre?, se vuelve cuestionable la cuestionabilidad de la pregunta. Traté de

mostrar que no es tan comprensible sin más partir de un concepto del Logos, sino que la cuestión de la posibilidad de la metafísica exige una metafísica del ser-ahí, de suerte que la cuestión sobre qué es el hombre, no se ha de responder tanto en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente se ha de esclarecer con relación a la perspectiva en que se haya de colocar.

Y ahora vuelvo a los conceptos de *terminus a quo* y *terminus ad quem*. ¿Se trata sólo de una interrogación heurística, o pertenece a la esencia de la filosofía poseer un *terminus a quo* que se puede convertir en problemático, y poseer además un *terminus ad quem* que guarda alguna correlación con el *terminus a quo?* Esta problemática me parece que no se ha explayado claramente en la filosofía cassirereana, hasta este momento. Cassirer se preocupa ante todo por plantear las distintas formas de la conformación, con la finalidad de expresar determinada dimensión de esas fuerzas conformadoras a la luz, posteriormente, de esas conformaciones. Pero cabría replicar: luego esta dimensión básicamente es lo mismo que lo que denomino ser-ahí. Mas esto sería erróneo. La diferencia se ve del todo clara en el concepto de libertad. He hablado de la liberación en el sentido de que la liberación de la transcendencia intrínseca del ser-ahí constituye el carácter fundamental del filosofar. Por lo tanto, el sentido propio de esa liberación no estriba en liberarse respecto de las figuras conformadoras de la conciencia y del reino de la forma, sino en liberarse de la finitud del ser-ahí. O sea, llegar a la situación de yerto del ser-ahí; llegar al antagonismo ínsito en el ser de la libertad. No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo. Pero ser yo mismo no en el sentido ahora de una base de explicitación indiferenciada, antes bien que el ser-ahí es el evento básico propiamente dicho en el que es esencial el existir del hombre y toda la problemática de la existencia.

Partiendo de aquí es como, a mi parecer, se puede dar respuesta a la pregunta del moderador sobre la traducción. Creo que lo que designo como ser-ahí no es traducible por concepto alguno de Cassirer. Si se quisiera designar por tal la conciencia, eso precisamente es lo que he intentado rechazar. Lo que denomino ser-ahí no se determina sólo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere a la unidad prístina y a la estructura inmanente de relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal aherrojamiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se halla; mas no en el sentido de que su espíritu lo mire con desprecio, sino en el sentido de que el ser-ahí, [aunque] arrojado en medio del ente, practica como libre una ruptura en éste que

siempre es histórica y a la postre efímera; tan efímera que la más excelsa forma de la existencia del ser-ahí (Existenz des Daseins) sólo se deja retrotraer a escasos y raros momentos de la permanencia del ser-ahí entre la vida y la muerte, por lo que cabe decir que el hombre sólo existe (existiert) por exiguos momentos en la cima de su propia posibilidad, mientras que el resto lo pasa moviéndose en medio de su propio ente.

Respecto del problema de qué clase de ser amaga en su filosofía de la forma simbólica, es la cuestión central del intrínseco concepto del ser lo que determina la metafísica del ser-ahí, pero esto lo hace con miras a una sistemática dada de los ámbitos culturales y de las disciplinas filosóficas. En toda mi labor filosófica hago a un lado la conformación y división de la filosofía tradicionales, puesto que creo que la orientación de las mismas es fatalmente en una dirección de donde no es posible regresar a la problemática intrínseca de la filosofía. Tal división corresponde a contingencias de las escuelas, o sea, que se trata de una filosofía que ha perdido la problemática intrínseca de la cuestión, y se requieren arrestos para romper por medio de esas disciplinas; precisamente porque cuando repasamos disciplinas como la estética, etc., de nuevo regresamos a la forma específica y metafísica del ser de los correspondientes ámbitos. El arte no es sólo una forma de la conciencia autoconformante, sino que en sí tiene un sentido metafísico del devenir básico del ser-ahí propiamente dicho.

Adrede he suprimido estas diferencias. No es posible llegar a un trabajo objetivo mediante nivelaciones. Antes bien, como se logra mayor claridad perfilando la exposición, prefiero volver a plantear toda la discusión bajo el signo de la crítica kantiana de la razón pura, y convertir de nuevo la cuestión de lo qué es el hombre en asunto central. De la misma manera como no tomamos la cuestión en ningún sentido ético, sino que de la problemática de ambas posiciones se esclarece que la cuestión del hombre es esencial para el filósofo en cuanto éste abstrae sin más de sí propio, o sea en cuanto no plantea la cuestión antropocéntricamente, se ha de mostrar que por lo mismo que el hombre es un ser que es transcendente, esto es, abierto al ente como un todo, y a sí mismo, es al través de este carácter extrínseco como se coloca a la par en el todo del ente; con lo que se logra que sólo así tenga sentido la cuestión y la idea de una antropología filosófica. La cuestión del ser del hombre tiene sentido y razón de ser no cuando se escudriña al hombre empíricamente como objeto dado, tampoco cuando se pergeña una antropología del hombre, sino cuando ha sido motivada por la problemática central de la filosofía misma, en la que se retrotrae al hombre más allá de sí, hacia el todo del ente, con la finalidad de poner de

manifiesto, a pesar de toda su libertad, el "no ser" de su existencia; "no ser" que no ha de dar pie a pesimismo ni a melancolía, sino a entendimiento de aquellos cuya operación aparece sólo allí donde hay oposición; [tiene razón de ser de igual manera] cuando la filosofía posee por cometido arrojar debidamente al hombre a los rigores de su sino, sacándolo del aspecto espurio del hombre considerado como pura obra del espíritu.

Cassirer: También soy contrario a la nivelación. Lo que intentamos, y a lo que queremos debemos y podemos llegar, es que, permaneciendo en el propio lugar, no obstante, se vea cada uno no ya a sí mismo sino también al otro. La posibilidad de esto la infiero de la idea del conocimiento filosófico, idea que el propio Heidegger reconocerá. No intentaré mover a Heidegger de su posición y forzarlo a que adopte otro punto de vista, sino que sólo trataré de hacerme comprensible tal posición.

Creo que se ha esclarecido ya dónde está la contraposición. No es provechoso, empero, tratar una y otra vez de suprimir dicha contraposición. Estamos en una posición de la que poco se puede sacar mediante puros argumentos lógicos. No se puede obligar a nadie a adoptar esta posición, y no hay tal pura coerción lógica que pueda forzar a alguien a partir de una posición que a mí me puede parecer esencial. Diríase que a este respecto estamos condenados también aquí a una relatividad. "Lo que se escogerá como filosofía dependerá de lo que se considere qué es el hombre." Pero no nos hemos de atener a esa relatividad de colocar al hombre empírico en el centro. Ha sido muy importante lo que por último ha dicho Heidegger.

Tampoco su posición puede ser antropocéntrica, y si no lo puede ser, pregunto ¿dónde está, pues, ahora el centro común de nuestra contraposición? Que no puede estar en lo empírico es claro. De nuevo debemos buscar el centro común de la contraposición. Pero digo que ni siquiera es necesario que lo busquemos. Tenemos dicho centro precisamente porque existe un mundo humano objetivo y común en que en modo alguno se carece de diferencias entre los individuos, aunque con la reserva de que no poseemos aquí más que el puente de un individuo a otro. Vuelvo a poner aquí el fenómeno primario del lenguaje. Cada uno habla su lenguaje y es impensable que se pueda traducir el lenguaje de uno en el de otro; no obstante nos entendemos todos mediante el lenguaje. Existe por tanto algo que es *el* lenguaje, y concomitantemente algo como una unidad sobre la infinitud de los diferentes lenguajes. Aquí yace el que para mí es punto decisivo. Por eso parto de la objetividad de la forma simbólica, porque ocurre aquí lo incomprensible; el lenguaje es el ejemplo de más claridad. Afirmamos que tenemos aquí un

terreno común; posteriormente lo afirmamos como postulado. A pesar de todas las ilusiones que podamos sufrir no nos perderemos si mantenemos esta condición y esto es a lo que denominaría mundo del espíritu objetivo. Del *dasein* se devana el hilo que mediante tal espíritu objetivo nos une una vez más con otro *dasein*. Insisto en que no hay otro camino de *dasein* a *dasein* si no es al través de este mundo de las formas. Se trata de un hecho. Si no se diera este hecho no comprendería cómo podía ser el entenderse. Incluso el conocer no deja de ser un caso básico de este aserto: que es posible formular una aserción objetiva sobre una cosa que tenga carácter de una necesidad que para nada toma en cuenta la subjetividad del particular.

Heidegger ha dicho con razón que el fundamento de su metafísica es el mismo que Platón y Aristóteles fijaron: ¿Qué es el ente? Ha dicho, además, que Kant se ha vinculado una vez más a esa cuestión básica de toda metafísica; esto lo concedo sin más. Me parece, empero, que existe una diferencia básica que radica precisamente en lo que Kant ha denominado giro copernicano. Mediante dicho giro en modo alguno me parece que se haya hecho a un lado la cuestión del ser; esto sería una interpretación errada. Pero la cuestión del ser recibe ahora, por ese giro, una conformación harto más complicada que la que poseyera en la antigüedad. ¿En qué consiste el giro? "Hasta aquí se suponía que el conocimiento se debía dirigir al objeto... ahora se intenta invertir la pregunta. ¿Qué ocurriría si nuestros conocimientos no se dirigieran hacia el objeto, antes bien que fuera éste el que dirigiera nuestro conocimiento?" Es decir, que a la cuestión de la fijación de los objetos precede la cuestión de la constitución ontológica de la objetividad en sí, y que cuanto vale de esta objetividad en sí ha de valer de toda objetividad que se halle dentro de la estructura ontológica. Lo nuevo de este giro me parece que estriba en que no existe una única estructura ontológica de ese tipo, sino que poseemos estructuras ontológicas por completo diversas. Cada estructura ontológica posee sus nuevos presupuestos aprioristas. Kant afirma hallarse atado a las condiciones de la posibilidad de la experiencia y muestra cómo cada clase de nueva forma se refiere a sendos mundos nuevos de lo objetivo: cómo el objeto estético no se halla coligado con el empírico, cómo tiene sus propias categorías apriorísticas, cómo el arte estructura su mundo, cómo estas leyes son diferentes de las leyes de lo físico. Con esto se insinúa una multiplicidad del todo nueva en el problema del objeto en sí. Por este medio, de la vieja metafísica dogmática surge la nueva metafísica kantiana. El ser de la vieja metafísica era la substancia, que estaba a la base. El ser de la nueva metafísica no es ya, según mi modo de hablar, el ser de una

substancia, sino el ser que deriva de una multiplicidad de determinaciones funcionales. Ya aquí me parece que yace el punto esencial de la diferencia entre mi posición y la de Heidegger.

Interpreto la cuestión kantiana de la transcendencia como de nuevo la ha formulado Cohen. Vio lo esencial del método transcendental en que dicho método comienza con un hecho, ante el cual la definición general siguiente: "Empezar con un hecho para preguntar acerca de la posibilidad de ese hecho" de nuevo queda restringida, por cuanto que lo que merece ser cuestionado plantea la ciencia natural matemática. Kant no se encierra en esta delimitación. Pero yo pregunto sobre la posibilidad del lenguaje del hecho. ¿Cómo es posible, cómo es pensable que en ese medio nos podamos entender de un *dasein* a otro? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo determinado objetivamente, como un ente objetivo, como eso pleno de sentido en su totalidad?

Esta cuestión ha de recibir solución todavía. Quizá no haya que resolver todas las cuestiones de la filosofía a partir de aquí. En muchos sectores quizá no se pueda sacar nada partiendo de aquí; pero es preciso que antes que nada se plantee de nuevo la cuestión, y es mi opinión que sólo cuando se haya planteado esta cuestión se habrá despejado el camino para entrar en la problemática que plantea Heidegger.

Heidegger: La última cuestión de Cassirer sobre la contraposición entre Kant y la antigüedad me brinda ocasión de señalar todo el conjunto. La cuestión de Platón se ha de repetir, creo yo. Esto no quiere decir que volvamos a la respuesta que dieran los griegos. Se ve obviamente que el ser en sí se halla escindido en una multiplicidad y que existe por ello un problema central, [debido a lo cual es preciso] agenciarse un terreno desde donde entender la intrínseca multiplicidad de las formas del ser a partir de la idea de ser. Por lo mismo creo que es importante para mí lograr que ese sentido del ser funja como central, [tanto que] todo el conato de mis investigaciones va dirigido a recabar el horizonte para la cuestión sobre el ser, sobre su estructura y su multiplicidad.

Si sólo nos circunscribiéramos a la pura mediación, no iríamos muy lejos de forma productiva. Pertenece al ser de la filosofía, como opción finita del hombre, circunscribirse a la finitud de éste, como rendimiento humano en nada creador. Precisamente, empero, porque la filosofía alcanza a la totalidad del hombre, la finitud se ha de manifestar en aquélla de un modo del todo radical.

De todo lo tratado, esto es lo que ustedes han de concluir: que no se han de orientar por las posiciones diversas de los que filosofan ni se han de ocupar de Cassirer o de Heidegger, sino que lo importante es que hayan llegado a sentir que nos hallamos en

camino de tomar con seriedad, una vez más, la cuestión central de la metafísica. Y esto les quisiera hacer notar: que lo que acaban de ver en pequeña proporción, la disensión de filósofos sobre la unidad de la problemática, cuando se trata de términos mayores se expresa de manera muy distina, y que en las disputaciones a lo largo de la historia de la filosofía lo esencial es liberarse de la diferencia entre posiciones y puntos de vista; es decir que la raíz de la labor filosófica se halla en diferenciarse de los puntos de vista.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo a la cuarta edición 7
Prólogo a la primera edición 9
Prólogo a la segunda edición 10
Observaciones previas a la tercera edición 10

INTRODUCCIÓN

Tema y estructura de la investigación 11

ANÁLISIS DE LA IDEA DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL MEDIANTE LA INTERPRETACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

PARTE PRIMERA

El punto de partida de la fundamentación de la metafísica 15

§ 1. El concepto tradicional de la metafísica 15
§ 2. El punto de partida de la metafísica tradicional 19
§ 3. La fundamentación de la metafísica como "Crítica de la razón pura" 22

PARTE SEGUNDA

La realización de la fundamentación de la metafífica 27

A) La caracterización de la dimensión de regresión para la realización de la fundamentación de la metafísica 28

I. Caracteres esenciales del campo de origen 28
§ 4. La esencia del conocimiento como tal .... 28.
§ 5. La esencia de la finitud del conocimiento 31

§ 6. El campo de origen de la fundamentación de la metafísica ... 39

II. Manera en que se revela el origen ... 41
§ 7. Esquema de las etapas para una fundamentación de la ontología ... 41
§ 8. El método para revelar el origen ... 42

B) El proyecto de la posibilidad interna de la ontología: las etapas de su realización ... 45
Primera etapa de la fundamentación: los elementos esenciales del conocimiento puro ... 45

a) La intuición pura en el conocimiento finito ... 46
§ 9. Explicitación del espacio y del tiempo como intuiciones puras ... 46
§ 10. El tiempo como intuición universal pura ... 48

b) El pensamiento puro en el conocimiento finito ... 51
§ 11. El concepto puro del entendimiento (la noción) 51
§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías) ... 55

Segunda etapa de la fundamentación: la unidad esencial del conocimiento puro ... 57
§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro ... 58
§ 14. La síntesis ontológica ... 59
§ 15. El problema de las categorías y el papel de la Lógica trascendental ... 63

Tercera etapa de la fundamentación: la posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica ... 65
§ 16. Aclaración de la trascendencia de la razón finita como intención básica de la Deducción trascendental ... 67
§ 17. Las dos vías de la Deducción trascendental .. 71
a) Primera vía ... 73
b) La segunda vía ... 76
§ 18. Forma exterior de la Deducción trascendental 78

Cuarta etapa de la fundamentación: el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico 81
§ 19. Trascendencia y sensibilización 82
§ 20. Imagen y esquema 84
§ 21. Esquema e imagen-esquema 89
§ 22. El esquematismo trascendental 92
§ 23. Esquematismo y subsunción 98

Quinta etapa de la fundamentación: la determinación total de la esencia del conocimiento ontológico 102
§ 24. El principio sintético supremo como determinación total de la esencia de la trascendencia ... 103
§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la *metaphysica generalis* 107

PARTE TERCERA

La fundamentación de la metafísica en su originareidad 112
A) Caracterización explícita del fundamento establecido en la fundamentación 112

§ 26. La imaginación trascendental como centro formativo del conocimiento ontológico 112
§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental 118

B) La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas 121

§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura . 124
§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica .. 128
§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica .. 135
§ 31. La originareidad del fundamento establecido y el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental 139

C) La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana 147

§ 32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo 149

§ 33. El carácter temporal interno de la imaginación trascendental 151
a) La síntesis pura como aprehensión pura 153
b) La síntesis pura como reproducción pura 155
c) La síntesis pura como reconocimiento puro ... 157
§ 34. El tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal de sí-mismo 161
§ 35. La originareidad del fundamento establecido y el problema de la metafísica .... 16⁻

PARTE CUARTA

Repetición de la fundamentación de la metafísica 173

A) Fundamentación de la metafísica en la antropología 173

§ 36. El fundamento establecido y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica 173
§ 37. La idea de una antropología filosófica........... 176
§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la fundamentación kantiana 171

B) El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del ser ahí 184

§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre 185
§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre 187
§ 41. La comprensión del ser y el ser ahí en el hombre 190

C) La metafísica del ser ahí como ontología fundamental .. 194

§ 42. La idea de una ontología fundamental 195
§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental 196
§ 44. La finalidad de la ontología fundamental 200
§ 45. La idea de la ontología fundamental y la *Crítica de la razón pura* 204

Apéndice

Conferencias davosianas 208
La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica 208

Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger 211

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de marzo de 1996 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 3 000 ejemplares.

La primera frase de *Kant y el problema de la metafísica* anuncia la intención de Heidegger al emprender una nueva interpretación de la obra kantiana fundamental: "La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica". No se trata, pues, de aclarar alguna dificultad, algún malentendido, que obstruya la comprensión de esta obra; por el contrario, Heidegger se propone sacar a luz el contenido decisivo de la *Crítica,* tratando de exponer lo que Kant "ha querido decir." Y su intención, por arbitraria que pueda parecer, se apoya en una máxima que el mismo Kant quería ver aplicada en toda interpretación filosófica, y que consiste en "reconocer, apartándose de la investigación de la letra, lo que el autor ha querido decir". Así, Heidegger, disintiendo de los comentaristas habituales que parten del supuesto de que la *Crítica de la razón pura* es una "teoría del conocimiento" y sólo tratan la metafísica y los temas metafísicos en forma accesoria, enfoca el problema de la metafísica "como problema de la ontología fundamental". Pero el hecho de que ya en la introducción de su obra aparezca el término, tan característico, de "ontología fundamental", puede despertar la sospecha de que Heidegger, arbitrariamente, presta a Kant su propia problemática e intenta hacer de la *Crítica* una justificación de su propio pensamiento. Será el lector, en última instancia, quien decida si esta sospecha es fundada o si la interpretación heideggeriana penetra en la obra de Kant más que todos los comentarios anteriores.





En la portada: Kant leyendo una de sus obras.

Diseño: Carlos Haces